NEUTESTAMENTLICHE ABHANDLUNGEN

HERAUSGEGEBEN

VON

DR. M. MEINERTZ,
ORD. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT MÜNSTER.

BAND II.



MÜNSTER i. W. 1911.
ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG.

Inhalt des zweiten Bandes:

NEUTESTAMENTLICHE ABHANDLUNGEN
HERAUSGEGEBEN VON PROF. DR. M. MEINERTZ, MÜNSTER i. W.
II. BAND. 3./5. HEFT.

DIE NIEDERFAHRT CHRISTI IN DIE UNTERWELT.

EIN BEITRAG ZUR EXEGESE DES NEUEN TESTAMENTES
UND ZUR GESCHICHTE DES TAUFSYMBOLS

VON

DR. KARL GSCHWIND.

MÜNSTER i. W. 1911.
ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG.

IMPRIMATUR.

Monasterii, die 10. Octobris 1911.

F. de Hartmann,
Vic. Capitularis.

No. 8370.

DRUCK DER ASCHENDORFFSCHEN BUCHDRUCKEREI

Inhaltsverzeichnis.

Verzeichnis der einschlägigen Literatur sowie der öfters gebrauchten und darum abgekürzt zitierten Bücher.

L. Atzberger, Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit. Freiburg i. Br. 1896.

W. Baldensperger, Das Selbstbewußtsein Jesu im Lichte der messianischen Hoffnungen seiner Zeit [2]. Straßburg 1892.

— — Die messianischen, apokalyptischen Hoffnungen des Judentums [3]. Straßburg 1903.

J. M. S. Baljon, Bijdragen op het gebied van de conjekturaalkritiek, in: Theologische Studiën. Utrecht 1892, 425—433.

Bartlett, The preaching to the spirits in prison, in: Bibliotheca sacra XL (London 1883) 333 ff.

J. T. Beck, Erklärung der Briefe Petri. Gütersloh 1895.

J. E. Belser, Die Geschichte des Leidens und Sterbens, der Auferstehung und Himmelfahrt des Herrn, nach den vier Evangelien ausgelegt. Freiburg i. Br. 1903.

— — Der Epheserbrief des Apostels Paulus. Freiburg i. Br. 1908.

— — Einleitung in das Neue Testament [2]. Freiburg i. Br. 1905.

G. A. Van den Bergh van Eysinga, Indische Einflüsse auf evangelische Erzählungen, in: Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments. Hrsg. von Bousset und Gunkel. IV. Göttingen 1904.

Ch. A. Bigg, A critical and exegetical Commentary on the epistles of St. Peter and St. Jude (The international critical Commentary) Newyork 1901.

Bisping, Das Evangelium nach Matthäus [2]. Münster 1867.

— — Erklärung der Briefe an die Ephesier, Philipper, Kolosser, Thessalonicher. Münster 1855.

W. Bousset, Die Religion des Judentums im Zeitalter Christi [2]. Berlin 1906.

J. B. Briney, The type and antitype 1 Petr 3, 21, in: Christian Quaterly (April 1897) 244.

G. Bröse, Der descensus ad inferos. Eph 4, 8—10, in: Neue kirchliche Zeitschrift IX (1898) 447—455.

Ch. Bruston, La notion biblique de la descente du Christ aux enfers, in: Revue de Theologie et de Philosophie XXX (Lausanne 1897) 57—78; 169—182.

— — La descente du Christ aux enfers d'après les apôtres et d'après l'église. Paris 1897.

— — La descente aux enfers selon les apôtres Paul et Pierre, in: Revue de Théologie et des questions religieuses. Paris 1905, 236—249.

— — A propos d'une nouvelle Histoire de dogme, in: Revue de Théologie et de Philosophie XXVIII (Lausanne 1905) 346—354.

K. Burger, Die Briefe des Jakobus, Petrus und Judas [2]. München 1894. (Kommentar zu den heiligen Schriften des Alten und Neuen Testaments. Hrsg. von Strack-Zöckler 4.)

A. E. Burn, The descent into Hell, in: Expository Times (Edinburgh 1903) 554—457.

Caspari, Der Descensus Christi ad inferos, in: Halte was du hast. Zeitschrift für Pastoraltheologie XX (Berlin 1896) 2, 53—66.

P. Th. Calmes, Epîtres catholiques. Paris 1905. (Pensée chrétienne.)

T. W. Chambers, The spirits in prison, in: Presbyterian Review (Newyork 1883) 411—414.

Chase, Dictionary of the Bible, ed. by J. Hastings. III (Edinburgh 1900) 795, art.: Peter, first epistle.

Carl Clemen, Die Anfänge eines Symbols im Neuen Testament, in: Neue kirchliche Zeitschrift. 1895. 223—236.

— — „Niedergefahren zu den Toten." Ein Beitrag zur Würdigung des Apostolikums. Gießen 1900. (Enthält viel Literaturangaben.) Rezensionen, in: Theologische Literaturzeitung XXVII (Leipzig 1902) 11—16 (Kattenbusch); Theologische Rundschau V (Tübingen 1902) 469 (O. Scheel); Theologisches Literaturblatt XXII (Leipzig 1901) 258—260 (Kunze); Allgemeine Missionszeitschrift XXVIII (Berlin 1901) 354 (Fey); Literarisches Centralblatt für Deutschland (Leipzig 1901) Nr. 19; Der Beweis des Glaubens (Gütersloh 1901) 286 (Barth); Theologisch Tidsskrift XXXVI (Kopenhagen 1902) 255—265 (van Loon); Evangelische Kirchenzeitung (Berlin 1901) 210.

— — The first Epistle of Peter and the boock of Enoch, in: Expositor, 6 series VI (London 1902) 316—320.

— — Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testamentes. Die Abhängigkeit des ältesten Christentums von nichtjüdischen Religionen und philosophischen Systemen zusammenfassend untersucht. Gießen 1909.

CSEL = Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum

Cramer, Het glossematisch Karakter van 1 Petr 3, 19—21 en 4, 6, in: Nieuwe bijdragen op het gebied van godgeleerdheit en wijsbegeerte VII 4 (Utrecht 1891) 126 f.

Cyprian, ed. W. Hartel, in: Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum III. Wien 1872.

Dalman, Der leidende und sterbende Messias der Synagoge. Berlin 1888.

Fr. Delitzsch und von Hofmann, Theologische Briefe der Professoren Delitzsch und von Hofmann. Hrsg. von Volck. Leipzig 1891.

Didascalia et constitutiones Apostolorum, ed. Funk, Paderborn 1906; Syrische Didaskalia, übersetzt von Achelis und Flemming, in: Texte und Untersuchungen, Neue Folge X 2. Heft. Leipzig 1904.

Dietelmair, Historia dogmatis de descensu Christi ad inferos literaria². Altdorf 1762. (Enthält Angaben über ältere Literatur.)

A. Dieterich, Nekyia. Leipzig 1893.

E. v. Dobschütz, Die urchristlichen Gemeinden. Leipzig 1902.

I. Döderlein, In welche Hölle stieg Christus hinab? in: Evangelische Kirchenzeitung (Berlin 1900) Nr. 52.

Eisenmenger, Entdecktes Judentum. Königsberg 1711.

Engelhardt, Die Höllenfahrt Jesu Christi, in: Zeitschrift für Protestantismus und Kirche. 1856.

P. Ewald, Briefe des Apostels Paulus an die Ephesier, Kolosser und Philemon, ausgelegt. (Kommentar zum NT. Hrsg. von Th. Zahn) Leipzig 1905.

The Expositor. Herausgegeben von Nicoll.

Falke, Die Lehre von der ewigen Verdammnis. Eisenach 1892.

G. Farmer, Did our Lord or Enoch „preach to the spirits in prison" in: Expositor, 6. series VI (London 1902) 377 ff.

FLDG = Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte. Hrsg. von Ehrhard u. Kirsch.

Forsch Rel Lit ANT = Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testamentes. Hrsg. von Bousset und Gunkel.

W. Frankenberg, Das Verständnis der Oden Salomos. XXI. Beiheft zur Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft. Gießen 1911.

B. Fuchs, De descensu Christi ad inferos. München 1842.

P. Gardner, Exploratio evangelica. A brief examination of the basis and origin of christian belief. London 1899.

Ginzberg, Die Haggada bei den Kirchenvätern und in der apokryphen Literatur, in: Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums. Januar 1899.

L. Gontard, Essai critique et historique sur la première épitre de S. Pierre. Lyon 1905 (Thèse).

H. Greßmann, Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie, in: Forsch Rel Lit ANT. VI (Göttingen 1904).

Gr Chr Schr = Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte. Hrsgegeb. von der Kirchenväter-Kommission der K. Preußischen Akademie der Wissenschaften. Leipzig 1897 ff.

J. Grimm, Das Leben Jesu. Regensburg 1876—87. Bd. VII (Geschichte des Leidens Jesu 1. 2, bearbeitet von J. Zahn) 1899.

E. Güder, Die Lehre von der Erscheinung Christi unter den Toten. Bern 1853.

H. Gunkel, Zum Verständnis des Neuen Testaments. (Forsch Rel Lit ANT I Göttingen 1903.

— — Der erste Brief des Petrus, bei Johannes Weiß, Die Schriften des Neuen Testamentes II[2] (Göttingen 1908) 529—571.

Hand-Commentar zum Neuen Testament, bearbeitet von H. J. Holtzmann, P. A. Lipsius, P. W. Schmiedel, H. von Soden. Freiburg i. Br. und Leipzig 1892.

A. Harnack, Die Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius. 1. Teil. I. II Leipzig 1893.

— — Die Chronologie der altchristlichen Literatur bis Eusebius 2. Teil I (ebd. 1897).

— — Ein jüdisch-christliches Psalmbuch aus dem ersten Jahrhundert, in: Texte und Untersuchungen 3. Reihe V 4. Heft. Leipzig 1910.

— — Pistis Sophia, in: Texte und Untersuchungen VII 2. Heft, Leipzig 1892.

— — Bruchstücke des Evangeliums und der Apokalypse des Petrus, in: Texte und Untersuchungen IX 2. Leipzig 1893.

Rendel Harris, A further Note on the use of Enoch in 1 Petr, in: Expositor 6. series IV (London 1901) 346—349.

— — The history of a conjectural emendation, in: Expositor 6. series VI (London 1902) 378—390.

— — On a recent emendation in the text of St. Peter, in: Expositor 6. series V (London 1902) 317—320.

J. H. A. Hart, The Gospel according to St. Luke and the Descent into Hades, in: The Expositor, 7. series III (London 1907) 53—72.

E. Hatch und E. H. Redpath, A concordance to the LXX and the other greek versions of O T. 1906.

Fr. A. Henle, Der Ephesierbrief des heiligen Apostels Paulus[2]. Augsburg 1908.
E. Hennecke, Die neutestamentlichen Apokryphen in deutscher Übersetzung. Tübingen 1903.
— — Handbuch zu den neutestamentlichen Apokryphen. Tübingen 1904.
Henochbuch, äthiopisches, übersetzt von G. Beer bei Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des AT II 217 ff., desgl. J. Flemming und L. Radermacher, in: Die griechischen christlichen Schriftsteller V. Leipzig 1901.
Henochbuch, slavisches, übersetzt v. N. Bonwetsch, in: Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philol.-hist. Klasse. NF I Nr. 3. Göttingen 1897.
von Hofmann, Die heiligen Schriften des NT VII. Nördlingen 1875.
— — Theologischer Briefwechsel s. oben unter Delitzsch.
Hölemann, Letzte Bibelstudien. Leipzig 1885.
G. Hollmann, Die Bedeutung des Todes Jesu nach seinen eigenen Aussagen auf Grund der synoptischen Evangelien. Tübingen 1901.
H. Holtzmann, Die Höllenfahrt im Neuen Testament, in: Archiv für Religionswissenschaft XI (Leipzig 1908) 285 ff.
H. J. Holtzmann, Lehrbuch der neutestamentl. Theologie. Freiburg i. Br. 1897.
Huidekoper, Frederic, The belief of the first three centuries concerning Christ's Mission to the Underworld. Newyork 1876.
L. J. Hundhausen, Das erste Pontifikalschreiben des Apostelfürsten Petrus. Mainz 1873.
Laur. Janssens, Summa theologica ad modum commentarii in Aquinatis Summam praesentis aevi studiis aptatam. De Deo homine V 2. pars. Freiburg i. Br. 1902.
Jaspis, Niedergefahren zur Hölle, in: Der Beweis des Glaubens (Gütersloh 1901) 153—156.
Jaques Auguste. La doctrine de la première épitre de St. Pierre, Lausanne 1881.
A. Jeremias, Hölle und Paradies bei den Babyloniern. Leipzig 1903.
— — Babylonisches im Neuen Testament. Leipzig 1905.
J. P. Jensen, Laeren om Kristi Nedfahrt til de Dode. Kopenhagen 1903.
— — Om Kristi praediken for aanderne 1 Petr 3, 18—22. Kopenhagen 1891.
H. Josephson, Niedergefahren zur Hölle, in: Der Beweis des Glaubens (Gütersloh 1897) 401—418.
R. Kabisch, Die Eschatologie des heiligen Paulus. Göttingen 1893.
M. Kähler, Dogmatische Zeitfragen. Leipzig 1898.
D. Kattenbusch, Ein Wort über 1 Petr 3, 19, in: Die christliche Welt 1889, 628.
— — Das apostolische Symbol. I. Band: Die Grundgestalt des Taufsymbols. Leipzig 1894. II. Bd.: Verbreitung und Bedeutung des Taufsymbols. Leipzig 1900.
— — Rezension von C. Clemen, Niedergefahren, s. o. C. Clemen.
E. Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments. Freiburg i. Br. 1899.
C. F. Keil, Kommentar über die Briefe des Petrus und Judas. Leipzig 1883.
W. Kelly, The preaching to the spirits in prison. London 1900.
J. P. Kirsch, Die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen im christlichen Altertum, in: Forschungen zur christlichen Literatur und Dogmengeschichte I 1. Heft. Mainz 1900.
Klemens von Alexandrien, I u. II ed. Stählin in: Die griechischen und christlichen Schriftsteller. Leipzig 1905 und 1906.

J. Knabenbauer, Commentarius in quatuor S. Evangelia. Evangelium secundum Matthaeum. Paris 1893.

Knapp, 1 Petr 3, 17 ff. und die Höllenfahrt Jesu Christi, in: Jahrbuch für deutsche Theologie 1887, 197 f.

J. Kögel, Die Gedankeneinheit des ersten Briefes Petri. Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, hrsg. v. Schlatter u. Cremer. Gütersloh 1902.

A. Köhler, Zur Lehre von Christi Höllenfahrt, in: Zeitschrift für lutherische Theologie 1864.

W. Köhler, Die Schlüssel des Petrus. Versuch einer religionsgeschichtlichen Erklärung von Mt 16, 18. 19, in: Archiv für Religionswissenschaft VIII (Leipzig 1905) 214—243.

J. L. König, Die Lehre von Christi Höllenfahrt. Frankfurt a. M. 1842.

Joh. Körber, Die katholische Lehre von der Höllenfahrt Christi. Landshut 1860.

E. Kühl, Die Briefe Petri und Judae, bei Meyer, kritisch-exegetischer Kommentar über das NT. XII Göttingen 1897.

Kunze, Rezension zu Clemen, Niedergefahren zu den Toten, in: Theologisches Literaturblatt XXVI (Leipzig 1901) 258—260.

Laible, Niedergefahren zur Hölle, in: Zeitschrift für lutherische Theologie 1863.

M. Lauterburg, in: Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche VIII (Leipzig 1900) 201. Artikel Höllenfahrt Christi.

R. J. Loofs, Über Christi Höllenfahrt, in: Die evangelische Kirchenzeitung. LXXIV 35. Heft. Berlin 1900.

D. Mathaei, Die Exegese über Eph 4, 7—16, in: Deutsch-Amerikanische Zeitschrift für Theologie und Kirche. XXI (1899) 140—147.

A. Merx, Die vier kanonischen Evangelien nach ihrem ältesten bekannten Texte. II, 1 (Das Evangelium Matthäi) Berlin 1902. II, 2 (Die Evv des Mk und Lk) Berlin 1905.

Meyer, H. A. W., Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament.

Migne, P. lat. = J. P. Migne, Patrologiae cursus completus. Paris 1844-1866. Patrologia latina. Migne, P. gr. = Patrologia graeca.

E. Möhl, Christi Höllenfahrt, in: Kirchliche Zeitschrift (Amerika) 1901.

T. Monnier, La première épître de l'apôtre Pierre, Commentaire. Macon 1900; rezensiert von C. Clemen, in: Theol. Litztg. XXVI (1901) 264—266.

— — La descente aux enfers. Etude de pensée religieux, d'art et de littérature. Paris 1905. (Enthält reiche Literaturangaben.)

H. Müller, „Hinabgefahren zur Hölle", kein Mythus sondern biblische Wahrheit, in: Zeitschrift für lutherische Theologie 1870.

Nieuwe Bijdragen of het gebied van godgeleerdheit en wijsbegeerte. Hrsg. v. Cramer u. Lamers.

S. Odland, Kristi Praediken for Aanderne i Forvaring, in: Norsk Theologisk Tidsskrift 2. Juni. Christiania 1901.

A. Oppenrieder, 1 Petr 3, 19. Von der Predigt, welche Christus nach Petri Wort den im Gefängnis befindlichen Geistern gehalten hat, in: Beweis des Glaubens (Gütersloh 1893) 230—240.

Origenes, I; II; III; IV, in: Die griechischen christlichen Schriftsteller. Das übrige ist zitiert nach De la Rue oder Lommatzsch.

W. Otto, Die Auslegung von 1 Petr 3, 17—22 in besonderer Beziehung auf 1 Petr 3, 21, in: Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben (Leipzig 1883) 83—96.

W. W. Patton, Exegesis of 1 Petr 3, 18—20, in: The new Englander (New-Haven 1882) 460—478.

O. Pfleiderer, Das Urchristentum, seine Schriften und Lehren². I. II. Berlin 1902.

— — Die Entstehung des Christentums. München 1905.

Plumptre, The spirits in prison. 1871.
H. Quilliet, Descente de Jesus, Artikel in: Dictionnaire de Theologie catholique par Vacant et Mangenot, fascicule XXVII (Paris 1910) 590 f.
RE = Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche [3]. Hrsg. von A. Hauck. Leipzig 1896-1909.
A. Resch, Außerkanonische Paralleltexte zu den Evangelien [2], in: Texte und Untersuchungen X 1—5. Heft. Leipzig 1894—1897.
A. Resch, Agrapha. Außerkanonische Schriftfragmente. in: Texte und Untersuchungen. Neue Folge XV 3/4. Heft. Leipzig 1906.
S. Reinach, Cultes, Mythes et Religions. Paris 1905.
E. Rohde, Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der alten Griechen [3]. Freiburg i. Breisgau 1903.
H. W. Rinck, Vom Zustand nach dem Tode [4]. Basel 1866.
G. Runze, Das Zeichen des Menschensohnes und der Doppelsinn des Jonaszeichens, in: Studien zur vergleichenden Religionswissenschaft 3. Heft. Berlin 1897.
F. Salmond, Christian doctrine of immortality. Edinburgh 1895.
P. Schanz, Commentar über das Evangelium des hl. Matthäus. Freiburg i.Br.1879.
P. Schegg, Das Evangelium nach Matthäus. I. II. München 1856—1858.
— — 6 Bücher des Lebens Jesu. Freiburg i. Br. 1874—75.
L. Schermann, Materialien zur Geschichte der indischen Visionsliteratur. Leipzig 1892.
E. Schmidt, Die Möglichkeit einer Bekehrung nach dem Tode, in: Theologische Studien und Kritiken LXXV 2. Band (Gotha 1902) 597—643.
P. Schmidt, Zwei Fragen zum ersten Petrusbrief, in: Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie L (Leipzig 1907) 24—52.
Th. Schott, Der erste Brief Petri. Erlangen 1861.
von Schubert, Die Komposition des pseudopetrinischen Evangelienfragmentes. Berlin 1893.
Em. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Christi, I. II. III [3]. Leipzig 1898—1902.
Alexander Schweizer, Hinabgefahren zur Hölle, als Mythus ohne biblische Begründung durch Auslegung der Stelle 1 Petr 3, 17—22 nachgewiesen. Zürich 1868.
A. Seeberg, Der Katechismus des Urchristentums. Leipzig 1903.
R. Seydel, Das Evangelium von Jesu in seinem Verhältnis zur Buddha-Sage und Buddha-Lehre. Leipzig 1882.
J. A. Selbie, Bruston on Christ's descent to hell, in: The Expository Times IX (Edinburgh 1897) 20—22.
Hermann von Soden, Der erste Petrusbrief, in: Jahrbücher für protestantische Theologie. Leipzig 1883, 461—508.
— — Handkommentar zum NT, hrsg. von Holtzmann, Lipsius, Schmiedel, v. Soden. III [3] 2. Abteilung, Hebräerbrief, Briefe des Petrus, Jakobus und Judas. Tübingen 1899.
F. Sieffert, Die Heilsbedeutung des Leidens und Sterbens Christi nach dem ersten Briefe des Petrus, in: Jahrbücher für deutsche Theologie (Leipzig 1875) 404 ff.
W. Soltau, Das Fortleben des Heidentums in der altchristlichen Kirche. Berlin 1906.
— — Die Einheitlichkeit des ersten Petrusbriefes, in: Studien und Kritiken XXVIII (Gotha 1905) 302—316.
— — Nochmals die Einheitlichkeit des ersten Petrusbriefes, ebend. LXXIX (1906) 456—460.

Friedr. Spitta, Christi Predigt an die Geister 1 Petr. 3, 19. Ein Beitrag zur neutestamentlichen Theologie. Göttingen 1890.

G. W. Stemmler, Het verband von 1 Peter 3, 8—4, 6, in: Theologische Studiën (Utrecht 1894) 409—413.

St Kr = Theologische Studien und Kritiken. Gotha.

H. B. Swete, The apostles-creed. Its relation to primitive Christianity [3]. London 1899.

W. Taurit, Über den Descensus Christi ad inferos, in: Mitteilungen und Nachrichten für die evangelische Kirche in Rußland LVI (Riga 1900) 24 ff.

Teipel, Über die Höllenfahrt Christi, in: Theologische Quartalschrift XXXXII (Tübingen 1860) 577—653.

Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur. Hrsg. von O. v. Gebhardt und A. Harnack. Berlin 1882 – 1897. Neue Folge 1897 ff.

J. Turmel, Etude historique sur la descente du Christ aux enfers, in: Annales de philosophie chrétienne. 3. serie I (Paris 1903) 508—533.

— — La descente du Christ aux enfers, in: Science et Religion. Paris 1905.

J. M. Usteri, Wissenschaftlicher und praktischer Kommentar über den ersten Petrusbrief. Zürich 1887.

— — „Hinabgefahren zur Hölle“. Eine Wiedererwägung der Schriftstellen 1 Petr 3, 18—22 und 4, 6. Zürich 1886.

Daniel Völter, Der erste Petrusbrief. Seine Entstehung und Stellung in der Geschichte des Urchristentums. Straßburg 1906.

— — Petrusevangelium oder Ägypterevangelium, in: Z ntl W VI (1905) 368—372.

P. Volz, Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba. Tübingen 1903.

Ferd Weber, Jüdische Theologie auf Grund des Talmud und verwandter Schriften. Hrsg. v. Fr. Delitzsch und Georg Schnedermann [2]. Leipzig 1897.

Wilh. Weber, Die Unsterblichkeit in der Weisheit Salomos, in: Z w Th Neue Folge XIII (Leipzig 1905) 409—444.

H. H. Wendt, Die Apostelgeschichte [8], bei Meyer, Kritisch-exegetischer Kommentar über das NT. 3. Abt., Göttingen 1899.

Bernhard Weiß, Katholische Briefe, in: Texte und Untersuchungen, VIII 3. Heft. Leipzig 1892,

— — Römerbrief [9], bei Meyer, Kritisch-exegetischer Kommentar über das NT. 4. Abt., Göttingen 1899.

— — Das Leben Jesu [4]. Stuttgart 1903.

— — Lehrbuch der biblischen Theologie des Neuen Testamentes [7]. Straßburg 1903.

Johannes Weiß, Die Schriften des Neuen Testaments, neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt. Evangelium des Matthäus. I Göttingen 1905.

Wild, Höllenfahrt Christi, Artikel in: Kirchenlexikon von Wetzer und Welte VI (Freiburg i. Br. 1889) 124—139.

Willoughby C. Allen, A critical and exegetical Commentary on the gospel to S. Mathew. Newyork 1907.

Th. Zahn, Einleitung ins Neue Testament [3]. I (Leipzig 1906) II (1907).

— — Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altchristlichen Literatur. III. Supplementum Clementinum. Erlangen 1884.

Z ntl W = Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft. Hrsg. von Erwin Preuschen.

Z w Th = Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, hrsg. v. Nippold.

E. Zeller, Die Philosophie der Griechen. I [5] (1892), II [4] (1899), III [4] (1902).

C. A. G. de Zezschwitz, Petri apostoli de Christi ad inferos descensu sententia ex loco nobilissimo I. ep. III, 19 eruta exacta ad epistolae argumentum. Lipsiae 1857.

Vorwort.

Die Lehre vom Descensus Christi ad inferos hat keine bewegte Geschichte. Aus dem christlichen Altertum ist uns sozusagen nichts bekannt von stürmischen Kontroversen, welche sich an dieses Lehrstück geknüpft hätten. Die Natur des Gegenstandes brachte es mit sich, daß die Theologen des Altertums keine großen Abhandlungen über die Höllenfahrt Christi schrieben; denn abgesehen vom Faktum der Hadesfahrt selbst, wußte man im Grunde nur weniges zu berichten über den Verbleib und die Tätigkeit Christi bei den Toten. Wir begegnen daher vielfach mehr formelhaften, bald stereotyp werdenden Ausdrücken, durch welche die alte Christenheit ihren Glauben an die Höllenfahrt Christi in Worte kleidete, als gelehrten Abhandlungen. Eine weitere Ursache, welche eine gewisse Einförmigkeit dieses Glaubensstückes bedingte, war der Umstand, daß dieses Dogma weniger als andere Lehrstücke des Symbols praktische Heilsbedeutung hatte. Die alexandrinische Schule freilich ging hinsichtlich des letzten Punktes ihre eigenen Wege, indem sie die Höllenfahrt zum zentralen Stützpunkt ihrer weitgehenden Ansichten über das Jenseits machte. Aber im großen und ganzen spielte sie im christlichen Altertum eine bescheidene Rolle. Gleichwohl ist es lohnend, die Geschichte dieses Dogmas zu verfolgen; schließt sie doch Probleme in sich, welche reges Interesse bieten. Ich erinnere nur an die recht schwer zu entziffernden Anfänge der Lehre, an ihr Verhältnis zur Eschatologie in den verschiedenen Epochen, an die sonderbare Literaturgattung, welche der Descensus hervorgerufen hat und für die wir im Nikodemusevangelium den besten Vertreter haben. Ein weiteres Problem, welches seine abschließende Lösung noch nicht gefunden hat, bildet die Aufnahme des Stückes in das römische Glaubensbekenntnis. Wann und wo, weshalb wurde das „descendit ad inferos" ins Taufsymbol aufgenommen? Welchen Sinn hatte damals der Artikel, den ursprünglichen oder einen von der urchristlichen, neutesta-

mentlichen Auffassung verschiedenen und durch kirchliche Einflüsse gefälschten, wie gewisse protestantische Exegeten annehmen? Diese Fragen wurden in neuerer Zeit aufgeworfen und haben zum Teil eine sehr unzutreffende Beantwortung gefunden.

Eine Untersuchung über die Höllenfahrt Christi ist daher nicht unnötig, um so mehr als die neuern Darstellungen an empfindlichen Mängeln leiden, unter denen die Verquickung von moderner, protestantischer Dogmatik mit der Dogmengeschichte nicht der geringste ist. Man fängt an — übrigens geht die Bewegung schon an den Anfang des letzten Jahrhunderts zurück —, dem Descensus größeres und aktuelles Interesse abzugewinnen, indem man ihn in den Dienst der Spekulation über das Jenseits stellt: Die Tätigkeit Christi in der Unterwelt wird als eine Bekehrungspredigt bezeichnet, welche den Sündern das Heil angeboten hätte, woraus mittelst schlußweiser Analogie auch für die Gegenwart die Möglichkeit der Heilserwerbung im Jenseits gefolgert wird. Das Bestreben, die sogenannte Hadespredigt und die Heilsmöglichkeit nach dem Tode in den Mittelpunkt der Darstellung zu rücken, läßt sich fast durchweg bei den neuern protestantischen Autoren, die über die Geschichte des Descensus geschrieben haben, bemerken. Die Folge davon war, daß die Darstellungen einseitig wurden und vielfach tendenziösen Charakter annahmen. Dazu kommt, daß andere, wichtige Faktoren, welche für die Fixierung des historischen Sinnes der Höllenfahrt Christi und für die Beurteilung der ganzen Lehre von wesentlichem Belang sind, entweder gar nicht beachtet oder nicht gewürdigt wurden. An diesem Fehler leiden besonders die Abhandlungen von C. Bruston (La descente du Christ aux enfers d'après les apôtres et d'après l'église, Paris 1897: La descente aux enfers selon les apôtres Paul et Pierre, in: Revue de Théologie et des questions religieuses, Paris 1905, 236 ff.). Desgleichen ist auch das zwar mit viel Aufwand von Gelehrsamkeit geschriebene Buch von Clemen (Niedergefahren zu den Toten, Ein Beitrag zur Würdigung des Apostolicums, Gießen 1900) nur mit Vorsicht zu gebrauchen. Kattenbusch[1]) bemerkt mit Recht, daß das innere Interesse an dem Artikel, welches Clemen erfüllt hätte, ihm bei seiner Forschung nicht in jedem Sinne förderlich gewesen sei. Außerdem ist das patristische Material unvollständig und in ganz ungenügender Weise behandelt. An ähnlichen Män-

[1]) Theol. Literaturzeitung XXVII (1902) 11 ff.

geln leidet auch das Buch von J. Monnier, die beste und brauchbarste Arbeit, die bisher erschienen ist (La descente aux enfers, Etude de pensée religieuse, d'art et de litterature, Paris 1905). Die Darstellung ist übersichtlich und stilvoll, aber vielfach einseitig, wenigstens in der Beurteilung der vornicänischen Texte, und irreführend für den Leser, der sich nicht selbst auskennt. Turmel (La descente aux enfers, Paris 1903, in: Science et Religion) gibt eine gut orientierende Übersicht über den Verlauf und die verschiedenen Auffassungen der Lehre von der Höllenfahrt Christi. Für die Lösung schwieriger Fragen trägt seine Arbeit nichts bei. Die ältern Bearbeitungen haben unvollständiges Material und sind überdies fehlerhaft in methodischer Hinsicht, ein Umstand, der bewirkte, daß die tüchtige Arbeit des katholischen Theologen J. Körber (Die katholische Lehre von der Höllenfahrt Jesu Christi, Landshut 1860, 476 S.) etwas unbeachtet blieb. Aus dem gleichen Grunde ist auch die Abhandlung Fred. Huidekopers (The belief of the first three centuries concerning Christ's mission to the underworld, Newyork 1876 [1]) ungenießbar. P. J. Jensen's Arbeit (Laeren om Kristi Nedfart til de Dode, Kopenhagen 1903) war mir nicht zugänglich. Kleinere Abhandlungen sollen im Verlauf unserer Darstellung erwähnt werden. Auch für die neuere katholische Theologie bietet der Descensus ein gewisses aktuelles Interesse, indem der Hauptvertreter des Modernismus, Alfred Loisy, das Höllenfahrtsdogma als Beispiel für seinen evolutionistischen Glaubensbegriff hinstellt [2]). Was die Behandlung des Stoffes selbst anbetrifft, so war ich bestrebt, die Texte selbst sprechen zu lassen, zwar nicht im absoluten Sinne, sondern aus ihrem Milieu heraus, in der Meinung, daß dies der beste Weg sei, um auf dem schwierigen Gebiete der altchristlichen Eschatologie sich zurecht finden zu können.

Die vorliegende Arbeit bildet den ersten Teil einer Dissertation, auf Grund deren mir die Hochw. Theologische Fakultät der Universität Freiburg i. d. Schweiz den Doktorgrad verlieh. Ich

---

[1]) Vgl. Kattenbusch, Verbreitung und Bedeutung des Taufsymbols II (Leipzig 1900) 895 A. 48. Desgl. Harnack in: Zeitschrift für Kirchengeschichte II 98 und Theol. Litztg. II (1877) 60.

[2]) A. Loisy, L'évangile et l'église, Paris 1902, 162 f. (Evangelium und Kirche, übersetzt von Joh. Grière-Becker, München 1904, 146); Autour d'un petit livre, Paris 1903, 46. 147. 202 f. Vgl. auch E. Le Roy, Dogme et critique, Paris 1907, 248. 263.

benütze den Moment ihrer Veröffentlichung, um meinen hochverehrten Lehrern meinen verbindlichsten Dank auszusprechen, vor allem Herrn Prof. Msgr. Dr. J. P. Kirsch, der mir das Thema an die Hand gab, sowie Herrn Prof. P. Bernhard Allo O. Pr. und allen denen, die meinen Studien Interesse entgegengebracht haben. Besondern Dank schulde ich auch Sr. Gnaden dem Hochwürdigsten Bischof von Ermland Herrn Dr. Aug. Bludau und Herrn Prof. Dr. Meinertz für die freundliche Aufnahme dieser Arbeit in die „Neutestamentlichen Abhandlungen".

Basel, im Oktober 1911.

Der Verfasser.

Erster Abschnitt.

Die religionsgeschichtliche Betrachtung.

I. Die neuern Ansichten über den religionsgeschichtlichen Ursprung des Descensus.

Die neuern religionsgeschichtlichen Untersuchungen über das Verhältnis der biblischen Schriften und Lehren zu den orientalischen Religionen und zur griechisch-römischen ließen die Höllenfahrt Christi nicht unbeachtet. Man fand, daß letztere sowohl für sich allein betrachtet als auch insofern sie das Gegenstück zur Auferstehung bildet, nicht vereinzelt dastehe, sondern ihre Parallelen und Analogien habe [1]). Daher ist die Höllenfahrt Christi für Gunkel geradezu ein Hauptmoment für den Nachweis mythologischer Vorstellungen im NT [2]). Ähnlich verfährt Greßmann [3]). Als Ausgangspunkt dient ihm die in der Religionsgeschichte hie und da auftretende Vorstellung vom ersten Menschen, welcher als Abkömmling der Gottheit königliche Würden erhält

---

[1]) Die Vertreter der religionsgeschichtlichen Methode haben schon aus der älteren Zeit einzelne Vorgänger, z. B. De Wette (Bibl. Dogmatik 1813, 272) der die Höllenfahrt Christi für einen Mythus hält, welcher aus der Idee, daß Christus aller Heiland sei, und daß auch die Toten gerettet zu werden verdienen, abzuleiten sei. E. Renan, L'antéchrist [4], Paris 1873, 58: „*Une branche entière, une sorte de periode de vie souterraine s'ajoutait à la légende de Jésus. On se demandait ce qu'il fit durant les trois jours qu'il passa dans le tombeau. On voulut que pendant ce temps il fût descendu, en livrant un combat à la mort, dans les prisons infernales où étaient renfermés les esprits rébelles ou incrédules; que là il eût prêché les ombres et les démons et préparé leur délivrance. Cette conception était nécessaire pour que Jésus fût, dans toute la force du terme, l'universel Sauveur.*" Vgl. auch M. Nicolas, Revue de Théologie de Strasbourg 1865, 253. 256: Die Höllenfahrt ist eine christliche Legende; A. Schweizer, Hinabgefahren zur Hölle, ein Mythus ohne biblische Begründung, Zürich 1868, u. a. m.

[2]) Zum Verständnis des NT 72.

[3]) Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie 292.

und nach seinem Tode Beherrscher der Unterwelt wird. Anhaltspunkte bieten ihm Offb 1, 5, wo Christus der *πρωτότοκος τῶν νεκρῶν* genannt ist, sowie die Figur des Menschen im Henochbuche. Er betrachtet letztern als ursprünglich identisch mit dem ersten Menschen, dem Paradieseskönig, der als erster Toter auch die Funktionen des Totenrichters bekommt beim Weltgericht. Wiewohl er die Bezeichnung *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* bloß für einen Messiastitel hält, so scheint ihm doch Mt 13, 41 auf den Urmenschen Bezug zu haben. So geistreich die Hypothese Greßmanns ist, so sind doch einige schwerwiegende Bedenken geltend zu machen. Der Mensch des Henochbuches ist präexistent, von Anfang an verborgen (Hen 62, 7. 6; 60, 11). Der Apokalyptiker sieht ihn beim Herrn der Geister. In die Erscheinung tritt er erst nach dem Verlauf des Äons, um die Gerechten zu belohnen und die Gottlosen zu strafen. Mit der Unterwelt als solcher hat er keine direkten Beziehungen [1]), denn es ist zu beachten, daß das Henochbuch von einem sterbenden Messias, der mit der Unterwelt in direkte Berührung käme, nichts weiß. Es ist daher entschieden zu weit gegangen, wenn man aus der bloßen Bezeichnung des Messias als Menschen irgend einen Zusammenhang zwischen dem Urmenschen als *πρωτότοκος τῶν νεκρῶν*, dem Beherrscher und Richter der Unterwelt feststellen will und dem jüdischen oder christlichen Messias [2]). Bousset schließt sich den Ausführungen Greßmanns an, indem er die religionsgeschichtliche Vorstellung vom ersten Menschen noch näher in Verbindung bringt mit dem Descensus Christi; er schreibt: „Mit der Spekulation über den Urmenschen scheint die Idee der Fahrt dieses himmlischen Wesens in die Unterwelt verbunden gewesen zu sein“ [3]).

---

[1]) Es wäre denn, daß die Erklärung Beers zu Hen 49, 3: „In ihm wohnt der Geist der Weisheit und der Geist dessen, der Einsicht gibt und der Geist derer, die in Gerechtigkeit entschlafen sind“, richtig wäre. Aber auch dann wäre es zweifelhaft, ob hier eine direkte Beziehung des Messias zur Unterwelt vorläge, denn nach einer weit verbreiteten Meinung stieg der Geist der Gerechten, denn um diesen, das *πνεῦμα*, handelt es sich hier, nach dem Tode nicht in die Unterwelt, sondern zu Gott, hier also zum Messias.

[2]) Über den Sinn der Bezeichnung *πρωτότοκος τῶν νεκρῶν* s. u.

[3]) Die Religion des Judentums² 407 A. 3. Ähnlich in seinem Kommentar: Die Offenbarung Johannis (Meyers Krit.-exeg. Komm. über das NT 16) Göttingen 1906, 198; sowie in seinem neuen Buche: Hauptprobleme der Gnosis (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testamentes) Göttingen 1907, 255.

Er beruft sich dabei auf die Höllenfahrt des Hibil-Ziwa bei den Mandäern, den Kriegszug des Urmenschen gegen das Reich der Finsternis in der manichäischen Spekulation, das Hinabsinken des Urmenschen in die Hyle im Poimandres, sowie auf andere gnostische Spekulationen und weiterhin auf die babylonischen Mythen. Der berufenste Vertreter dieser Richtung ist Gunkel, dessen oben bereits angeführte Schrift nach dieser Seite hin bahnbrechend gewirkt hat. Er stellt (S. 72) die Höllenfahrt Christi zusammen mit den Fahrten von Göttern und Heroen in den Hades. Ausgehend von mandäischen Vorstellungen [1]), nach denen die Reiche des Todes und des Hades unter der Erde sind, Städten vergleichbar, deren Tore mit Schlüsseln verschlossen sind, bezieht er auch Offb 1, 18 auf die Hadesfahrt Christi [2]). Neben und z. T. schon vor Gunkel machen Schrader, Winckler und Zimmern [3]), Gardner [4]), Pfleiderer [5]) auf babylonische Einflüsse aufmerksam. In der Tat ist die babylonische Mythologie reich an Parallelen. Von einer ganzen Anzahl von Gottheiten und Heroen weiß die Sage zu berichten, daß sie einen Gang in die Unterwelt unternommen hätten, so Nergal, Marduk, Tamûz, Ištar usw.; das Eabani- und Gilgamešepos gehört ebenfalls hierher. Hingegen ist der Umstand, daß der Höllenfahrtsmythus im Babylonischen eine so große Rolle spielt, nicht eben schwer zu erklären, wenn man bedenkt, daß die babylonische Religion in hohem Grade Astralgottheiten besaß. Die Beobachtung [6]), daß die Gestirne im Westen untergehen, in Ver-

---

1) Vgl. W. Brandt, Mandäische Schriften, übersetzt und erklärt, Göttingen 1893, 138 f. 153 f. 161 f.

2) Siehe auch Gunkel, Der erste Brief des Petrus 52.

3) Die Keilinschriften und das AT [3], Berlin 1903, 388. 563.

4) Exploratio evangelica 265 ff.

5) Urchristentum II [2] 288; Das Christusbild des urchristlichen Glaubens in religionsgeschichtlicher Betrachtung, Berlin 1903, 67—71. Auf dem gleichen Standpunkt wie Gunkel steht auch A. Meyer, Die Auferstehung Christi (Lebensfragen, herausgeg. von H. Weinel), Tübingen 1905, 10. 80. Man vergleiche überhaupt die Stellungnahme der religionsgeschichtlichen Literatur zum Tod und zur Auferstehung Jesu. Eine gedrängte gute Übersicht gewährt C. Clemen, Religionsgeschichtliche Erklärung des NT 146 ff.

6) Auf astralen Ursprung des Höllenfahrtsmythus weist folgender Text hin, der von der Niederfahrt Nergals in die Unterwelt handelt (Zeitschr. für Assyrol. VI 241 Z. 52 ff.): „Vom 18. Tamûz bis zum 28. Kislev sind es 160 Tage. Am 18. Tamûz steigt Nergal in die Unterwelt hinab; am 28. Kislev steigt er herauf." Auch die ganze Anlage der „Höllenfahrt der Ištar" weist auf astralen Ursprung hin, wie der ganze Tamûzkult überhaupt. Vgl.

bindung mit der im Altertum weitverbreiteten Vorstellung, daß die Unterwelt im Westen liege, mag wohl die Entstehung der babylonischen Höllenfahrtsmythen vorzüglich veranlaßt haben. Aber von hier bis zur Höllenfahrt Christi ist noch ein weiter Weg. Die Umstände und Motive, welche der letztern zugrunde liegen, sind wesentlich anders gestaltet als bei den Unterweltsfahrten der babylonischen Astralgottheiten. Daher ist sowohl innere Verwandtschaft wie äußere Abhängigkeit zwischen den beiden schlechthin abzuweisen; denn beides sind selbständige Größen und ruhen auf eigener Grundlage [1]). Damit soll freilich nicht gesagt sein, daß die babylonisch-orientalischen Religionsvorstellungen spurlos an der christlichen Höllenfahrt vorübergegangen wären. Die gnostische Höllenfahrtslehre scheint mir wenigstens in einigen Punkten unter babylonisch-orientalischem Einfluß gestanden zu haben [2]). Hingegen dürfte für die Zeit des Urchristentums weder ein bewußtes noch ein unbewußtes Abhängigkeitsverhältnis vorliegen; sämtliche neutestamentliche Stellen, auf die sich Gunkel beruft (Mt 12, 40; 10, 7; Eph 4, 8—10; Kol 2, 15; 1 Petr 3, 19) haben einen genuin selbständigen Sinn und bedürfen zu ihrer Erklärung der Mythologie nicht. Auch P. Schmidt bekennt sich zu dieser Richtung [3]), denn er ist geneigt, die These, welche Alexander Schweizer in seiner Schrift: „Hinabgefahren zur Hölle, ein Mythus ohne biblische Begründung" verteidigte, anzunehmen wegen Unmöglichkeit einer erträglichen Exegese von 1 Petr 3, 19. Was den Ursprung des Höllenfahrtsglaubens selbst anbetrifft, so glaubt Schmidt, daß der Gedanke seine treibenden Kräfte in religiösen Gemütsinteressen gehabt habe, im Interesse am Schicksal der verstorbenen Gläubigen oder Ungetauften (1 Thess 4, 13 f.; 1 Kor 15, 35. 29). Daneben denkt er auch an griechisch-orphische oder auch orientalische Einflüsse.

Theocrit: „Er (scil. Adonis = Tamûz) vollendet sein Auf- und Niedersteigen in 12 Monaten und die Horen geleiten ihn aus dem Reiche der Proserpina in die Wohnungen der Venus"; s. bei Jeremias, Hölle und Paradies bei den Babyloniern, Leipzig 1903, 9 A. 3.

1) Der Versuch Schraders a. a. O. 389, den dreitägigen Aufenthalt Jesu im Grabe mit dem Mondmythus in Verbindung zu bringen, ist willkürlich und bei dem Mangel jeglicher Bezeugung gänzlich verfehlt. Vgl. hierzu C. Clemen, Religionsgeschichtliche Erklärung 146 f.

2) Vgl. die Ausführungen Boussets, in: Hauptprobleme der Gnosis 255 ff.

3) ZwTh L (1907) 42 f.

Mit der eben geäußerten Meinung Schmidts stoßen wir auf eine neue Kategorie von Dogmenhistorikern, nämlich solcher, welche den griechischen Einfluß bei der Bildung der Lehre vom Descensus in den Vordergrund rücken. Die neuern Untersuchungen über das Mysterienwesen haben dieser Ansicht großen Vorschub geleistet. Man läßt das junge Christentum Anleihen machen bei den heidnischen Mysterien, und da bekanntlich bei den letzteren die Hadesfahrten der Götter und Halbgötter eine bedeutende Rolle spielen, so zieht man den Schluß, daß auch die Höllenfahrt Christi nichts anderes sei als eine Anlehnung an jene heidnischen Vorstellungen. So betrachtet Soltau [1], der übrigens auch sonst durch seine maßlosen Hypothesen bekannt ist, den christlichen Höllenfahrtsgedanken als eine späte Erfindung und eine törichte Idee, die ohne starke heidnische Einwirkung auf christlichem Boden kaum hätte entstehen, geschweige denn Verbreitung finden können, während den Mithras- und Isisjüngern derartige Vorstellungen ganz geläufig gewesen wären [2]. Dabei hat Soltau insbesondere jene Auffassung der Höllenfahrt Christi vor Augen, wie man sie gewöhnlich aus 1 Petr 3, 19 ableitet. Auch Pfleiderer [3] zählt die Höllenfahrt zu jenen Sagen, die sich erst in den Gemeinden der nachapostolischen Zeit gebildet hätten. Den gleichen Weg begeht De Lacy Oleary [4], welcher in der Voraussetzung, daß die platonische und aristotelische Philosophie das christliche Religionssystem stark beeinflußt habe, den Ursprung der Höllenfahrt Christi aus orphischen Vorstellungskreisen ableitet. Die starke Verbreitung der Orpheuslegenden und ihre Beliebtheit hätten es zustande gebracht, daß ein christlich-orphischer Mythus sich bilden konnte, vorzüglich in Italien, wo man besonders in den Katakomben Christus mit Vorliebe als Orpheus dargestellt hätte. Im weitern Verlauf hätte dieser Mythus in den beiden Rezensionen des Nikodemusevangeliums, sowie im abendländischen Symbol seine ab-

---

[1] Das Fortleben des Heidentums in der altchristlichen Kirche, Berlin 1906, 146 f.

[2] Vgl. Apulejus. Metam. XI, 23, und Cumont, Die Mysterien des Mithra (übers. von Gehrich) Leipzig 1903, 112. Der Neophyt bekennt nach seiner Ekstase: „Ich habe die Pforten des Todes durchschritten, und nachdem ich durch die Elemente gefahren, bin ich auf die Erde zurückgekehrt; mitten in der Nacht habe ich die Sonne in hellem Glanze strahlen sehen; ich habe mich den untern und den obern Göttern genaht und habe sie angebetet von Angesicht zu Angesicht.“

[3] Die Entstehung des Christentums 248.

[4] The Expository Times XIV (1902/3) 464.

schließende Gestalt bekommen. Daß Christus in der altchristlichen Kunst bisweilen als Orpheus dargestellt wurde, hat gewiß seine Richtigkeit; doch stammen die christlichen Orpheusbilder aus einer relativ späteren Zeit, während die literarische kirchliche Bezeugung des Descensus, auch wenn man vom NT absieht, sicher in den Anfang des zweiten Jahrhunderts hinaufreicht. Die Katakombe, auf die sich dieser englische Theologe stützt, stammt erst aus dem dritten Jahrhundert [1]).

Einen ähnlichen Standpunkt vertrit G. A. van den Bergh van Eysinga, indem er glaubt, der „Besuch des Herrn in der Hölle, um die unglücklichen Gefangenen zu erlösen, und die Huldigung des Höllenfürsten" lasse sich ganz gut aus dem alten Sonnenmythus erklären, wobei orphische Hadesfahrten sowie die griechisch-römischen Hadesschilderungen als Anknüpfungspunkt gedient hätten [2]).

II. Kritik.

Was ist nun von den eben erwähnten Vorschlägen und Lösungsversuchen zu halten? Mir scheint, daß ihre brauchbare Seite insbesondere in dem Umstande zu suchen ist, daß sie bis zu einem gewissen Grade die Höllenfahrt Christi in das zeitgenössische religiöse Milieu hineinstellen. Sie lassen uns erkennen, daß die Höllenfahrt Christi nicht analogielos war, somit als solche nichts Neues bedeutete und wegen ihrer Neuheit und Vereinzeltheit für die antike Geistesverfassung kaum irgendwelchen Anstoß erregen konnte. Wir begegnen daher im christlichen Altertum kaum irgendwelchen prinzipiellen Angriffen gegen den Descensus, wie wir sie antreffen in der Geschichte der protestantischen Theologie. Hingegen von Analogie bis zu eigentlicher Verwandtschaft ist noch ein weiter Weg [3]). So geneigt ich bin, in gewissen spätern Darstellungen des Descensus fremde Einflüsse zu erblicken, so energisch möchte ich die These bekämpfen, welche Ursprung und Inhalt des Glaubens an die Höllenfahrt Christi in außerjüdischen und außerchrist-

---

1) Vgl. J. Wilpert, Die Malereien der Katakomben Roms, Freiburg 1903, 243.

2) Indische Einflüsse. Ähnlich Daniel Völter, in: ZntW VI (1905) 372.

3) Vgl. die vorsichtigen Unterscheidungen zwischen Analogie und Genealogie bei Deißmann, Licht vom Osten [2], Tübingen 1909, 196 f.: „Der Dilettant kennt in der Regel bloß die Genealogie, sein bestes Handwerkszeug ist das hölzerne Lineal, mit dem er in steigender Selbstbewunderung seine geraden, beliebig zu verlängernden Striche zieht."

lichen Quellen sucht. Abgesehen davon, daß die meisten jener Historiker und Exegeten durch eine oberflächliche Betrachtung sich bestechen lassen und ihr Urteil auf äußern Schein gründen, ohne einläßliche Studien über den Gegenstand gemacht zu haben, und stichhaltige Gründe, welche ein Abhängigkeitsverhältnis mit Sicherheit darzutun vermöchten, kaum angeben, sind die Hadesfahrten der griechischen Heroen schon deswegen von derjenigen Christi wesentlich verschieden, weil letztere zu deren Lebzeiten stattfinden und nicht wie bei Jesus nach dem Tode. Die Analogie ist sehr oberflächlich. Denn was hat z. B. die Hadesfahrt des Odysseus [1]) außer dem Namen gemein mit jener Christi? Das gleiche ist zu sagen von andern griechischen Hadesfahrten, z. B. des Herkules, welcher im Auftrag des Eurysthenes, von Athene und Hermes beschützt, in die Unterwelt hinabsteigt, daselbst den Hades verwundet und dessen Hund heraufholt [2]). Wir haben es mit Sagen und Abenteuern zu tun, die ihren Ursprung in der Erfindsamkeit der griechischen Poesie haben [3]). Auch die Hadesfahrten des Theseus und des Perithoos sind nicht anders zu beurteilen. Was die Sage von einer Hadesfahrt des Pythagoras, bezeugt von Hieronymus von Rhodes bei Laertes 8, 14 und 8, 38 betrifft, so diente sie wahrscheinlich zur Begründung philosophischer Ansichten über die Vorgeburten [4]). Wichtiger für uns ist die Hadesfahrt des Orpheus, zwar weniger, insofern sie die Heraufholung der Euridike bezweckte, als vielmehr insofern sie in Verbindung steht mit den Orpheusmysterien; denn bei seinem Hingang in die Totenwelt bittet Orpheus die Persephone um ein seliges Leben für die durch seine Weihe Geläuterten [5]). Orpheus gilt als der erste, der hinabsteigt und nach seiner Wiederkunft den Seinigen seinen Hinabgang, die Freuden und die Strafen des Jenseits verkündet, auf daß auch sie den gleichen Weg fänden zum ewigen Leben, welches die Eingeweihten erwarte. So denkt sich Dieterich [6]) den Inhalt jener orphischen Nekyia, die uns unter dem Namen *Ὀρφέως εἰς Ἅιδου κατάβασις* bekannt ist, und nach den vorhandenen Schilderungen pythagoreischer Hadesfahrten wird dies wohl zutreffen. Als sicher darf gelten, daß diese Schrift oder vielmehr diese Literaturgattung, — denn anschließend an jene Nekyia des

[1]) Näheres siehe bei E. Rohde, Psyche I 49 ff.

[2]) Apollod. bibl. 2, 122 f. [3]) Rohde 304. [4]) Rohde, ebd.

[5]) Vgl. Kuhnert, in: Archäolog. Jahrb. 1893, 104 ff. 107; und Dieterich, Nekyia 128 f. [6]) Ebd.

Orpheus entstand eine höchstwahrscheinlich, wie uns ihre Verspottung durch die attische Komödie beweist, weit verzweigte Visionsliteratur, — einen bedeutenden Einfluß ausübte auf die Jenseitsvorstellungen der griechischen Welt; ihr dürfte auch zum guten Teil die Verbreitung der vorchristlichen Lehre vom ewigen Leben und den Jenseitsstrafen zuzuschreiben sein. Diese orphische Literatur reicht bis in die christliche Zeit hinein und gelangte noch im zweiten nachchristlichen Jahrhundert zu einer gewissen Blüte (vgl. Dieterich, Nekyia 148). Minucius Felix [1]) kennt sie und spielt auf sie an, wenn er schreibt: *at tamen admonentur homines doctissimorum libris et carminibus poetarum illius ignei fluminis et e Stygia palude impios ambientis ardoris* ... Ob nun das junge Christentum aus diesen Schriften Anleihen gemacht hat, ist sehr unsicher, denn die Jenseitsvorstellungen des Judentums im Zeitalter Christi bilden bereits eine hinreichende Basis für die christliche Eschatologie, selbst für solche Schilderungen, wie wir sie in der Petrusapokalypse antreffen. Freilich mögen, was Darstellung und Form anbetrifft, orphisch-heidnische Vorbilder mitgewirkt haben. Was im allgemeinen bei der christlichen Eschatologie zutrifft, könnte möglicherweise auch beim Descensus Christi der Fall sein. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß die orphischen Anschauungen über das Jenseits dem christlichen Höllenfahrtsglauben Vorschub geleistet haben und daß die in die christliche Kunst herübergenommenen Orpheus- und Hirtendarstellungen in den christlichen Katakomben nicht frei sind von Beziehungen auf die Hadesfahrt Christi [2]). Hingegen letztere überhaupt aus der orphischen Vorstellungswelt ableiten zu wollen, scheint mir ein vergebliches Unterfangen zu sein, das schon an dem Mangel eines bestimmten und formellen literarischen Zeugnisses scheitert.

Das gleiche ist zu sagen gegen jene, welche Christi Höllenfahrt in Beziehung bringen zu den Hadesfahrten griechischer Götter. Wie unzutreffend und der christlichen Geistesverfassung des Altertums direkt zuwiderlaufend dieses Vorgehen ist, zeigt uns das Verhalten der christlichen Autoren und ihr Urteil über die hadesfahrenden Götter und Halbgötter. So z. B. schreibt Aristides [3]) von der Hadesfahrt der Aphrodite: *ποτὲ γὰρ ἔσχε μοιχὸν τὸν Ἄρην*

---

[1]) Octavius c. 35.

[2]) In meiner patristischen Untersuchung über den Descensus soll dieser Punkt später noch einmal zur Sprache kommen.

[3]) Apol. XI, 3, ed. Geffken, Zwei christliche Apologeten, Leipzig 1907, 16, 3; vgl. hierzu die Stelle in Barlaam und Josaphat, ed. Boissonnade 248.

ποτὲ δὲ Ἀγχίσην, ποτὲ δὲ Ἄδωνιν, οὗτινος καὶ τὸν θάνατον κλαίει ζητοῦσα τὸν ἐραστὴν αὐτῆς· ἣν λέγουσιν καὶ εἰς Ἅιδου καταβῆναι, ὅπως ἐξαγοράσῃ τὸν Ἄδωνιν ἀπὸ τῆς Περσεφόνης τῆς τοῦ Ἅιδου; vgl. auch c. VIII *καὶ τούτων* (scil. der Götter) *τινὰς μὲν τετελευτηκότας*[1]). Syr. „Und einige, heißt es, sind hinabgestiegen zum Hades.“ Tod und Hadesfahrt erscheinen hier als etwas Schimpfliches, denn im Zusammenhang häuft der christliche Apologet Anklagen und Spott über die Götter. Eine derartige Denkweise aber in christlichen Kreisen, die übrigens nichts anderes ist als ein Ausfluß jenes schroffen, grundsätzlichen Gegensatzes des Urchristentums zur heidnischen Moral und Religionsübung, vertrug sich in keiner Weise mit dem Gedanken einer Entlehnung der Höllenfahrtslehre aus heidnischen Quellen. Nicht einmal die Attismysterien können in Betracht kommen, wiewohl doch gerade hier die Analogie augenscheinlich ist, indem die Auferstehung des gestorbenen Attis, seine Rückkehr aus der Unterwelt, im Mittelpunkt des ganzen Kultes steht. Möglicherweise hat zwar die in diesen Mysterien übliche Auferstehungsfeier auf die äußere Gestaltung der christlichen Osterfeierlichkeiten in der griechischen Kirche eingewirkt[2]), doch scheint mir, daß man sogar in diesem Punkte vorsichtig sein muß. Denn es ist kaum denkbar, daß das junge Christentum bei einem so unsittlichen Mysterienkult, wie es der Attisdienst war, irgendwelche Anleihen machte, geschweige denn Christum in Vergleich setzte mit dem entmannten Liebling der Göttermutter. Es ist sicher nicht zufällig, daß uns gerade kirchliche Schriftsteller von dem Spott berichten, mit dem man den Attiskult in mimischen Darstellungen überschüttete; bekanntlich bildete jener einen beliebten Stoff für Travestien in den Theateraufführungen der Kaiserzeit[3]). Attis selbst ist jenen Autoren ein Gegenstand der Verachtung und eine Gelegenheit zur Verhöhnung des heidnischen Religionswesens überhaupt[4]).

---

[1]) A. a. O. 11, 15.

[2]) So Hugo Hepding, Attis seine Mysterien und sein Kult. Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten I (Gießen 1903) 166 f. A. 3.

[3]) Tert., Ad nat. I, 10; apolog. 15. Arnobius, Adv. nat. IV, 35; V, 13; V, 42; VII, 33. Hippol., Ref. omn. haer. V, 9. Man ging sogar so weit, daß man die Entmannung des Attis durch Verbrecher im Theater aufführen ließ. Weiteres siehe bei Hepding.

[4]) Vgl. Lukian, Deor. dial. 12; de sacrific. 7; amor. 42. Dann: Minucius Felix, Octav. 22, 4, Arnobius, Adv. nat. IV, 35; Firmicius Mater-

Das Gesagte mag genügen, um darzutun, daß die heidnischen Hadesfahrten, denen das Christentum im römisch-hellenischen Milieu begegnete, den Christen nicht sonderlich imponierten; sie waren daher schon aus diesem Grunde untauglich, auf die Bildung des Glaubens an eine Höllenfahrt Christi einen entscheidenden Einfluß auszuüben. Nicht anders verhält es sich mit den aus der ägyptischen Mythologie bekannten Hadesfahrten, z. B. des Osiris und der Isis usw. [1]).

Es erübrigt nunmehr noch einen Blick zu werfen auf die Beziehungen, die man zu entdecken glaubte zwischen der Höllenfahrt Christi und indischen Sagen. Schon E. B. Cowell [2]) macht auf die Ähnlichkeit aufmerksam, welche bestehe zwischen dem Nikodemusevangelium und einer indischen Legende im Kârandavyûha. Schermann [3]) gibt eine Inhaltsangabe dieser interessanten Erzählung; er findet aber ihre Ähnlichkeit mit jenem christlichen Apokryph nicht sonderlich frappant. Seinem Urteil schloß sich auch G. A. van den Bergh van Eysinga an [4]). Aber auch wenn ein Verwandtschaftsverhältnis zwischen den beiden bestände, so müßte dieses, wie Cowell selbst zugibt [5]), aus relativ später Zeit stammen, und dieser Umstand macht die indische Legende für die Frage nach dem Ursprung der christlichen Höllenfahrt bedeutungslos. Bessere Anhaltspunkte glaubte man gefunden zu haben in dem Höllenbesuch des Buddha, welcher im 2. Kapitel des La-

nus, De errore prof. rel. 3; Prudentius, Peristeph. X, 196 ff.; Paulinus von Nola, Carm. 32, 80 ff; Fulgentius, Mytholog. l. III, 5. Vgl. auch Justin, Apol. I, 25; Theophilus, Ad Autolycum III, 3; Ps.-Meliton, Apol. 5.

[1]) Die Hadesfahrt des Osiris hat eine religiöse Bedeutung für seine Verehrer. Er ist der erste Tote; mit ihm muß sich der Mensch vereinigen, dann wird auch er wie Osiris den Tod überwinden. Oft tritt Horus ein für Osiris. Der Tote, versichert er, sei Horus und hofft so über alle Schrecknisse der Unterwelt zu siegen. Vgl. hierzu die Angaben des Origenes, C. Cels. 62 über die Harpokratianer. — Erwähnung verdient noch die Ansicht D. Völters, in: ZntW VI (1905) 372. Er glaubt, die Vorstellung von der den Entschlafenen zugute kommenden Hadesfahrt Christi sei ägyptischen Ursprungs und habe ihr Urbild in der Hadesfahrt des ägyptischen Sonnengottes, welcher den Bewohnern der Unterwelt Licht spendet und die Seelen der Verstorbenen, die die magischen Formeln kennen, mit sich hinaufführe.

[2]) The nordern buddhist legend of Avalokiteswara's descent into the hell Avichi, in: Journal of Philol. 1876, 222; vgl. Burnouf, Introduction à l'histoire du Bouddhisme indien [2], Paris 1876, 220—231.

[3]) Materialien zur Gesch. der indischen Visionsliteratur, Leipzig 1892, 62 f.

[4]) Indische Einflüsse auf evangelische Erzählungen 75. [5]) A. a. O. 230 f.

litâ Vistara erwähnt wird [1]. Buddha erscheint hier als Befreier und Erlöser der in der Hölle weilenden Sünder. Sogar den Verächtern des Gesetzes, welche den Buddha auf der Erde beschimpft und verhöhnt hatten und dafür in der Hölle Avîchi schmachteten, bringt er das Heil und predigt ihnen sanftmütig, und schließlich erhebt er sie zur Buddhawürde [2].

Von andern Höllenfahrten, bei welchen die in der Hölle Gequälten befreit werden, berichtet Schermann [3]. Teilweise haben sie Ähnlichkeit mit der Höllenfahrt der Ištar. Lichterscheinungen in der Hölle, Kampf mit dem Herrn der Unterwelt ist ein nicht selten auftretendes Motiv bei diesen indischen Höllenfahrten, und insofern stimmen sie vielfach überein mit christlichen Darstellungen des 4. und 5. Jahrhunderts, wo Christus ebenfalls mit dem Teufel kämpft und die Unterwelt entleert [4]. Es ist daher für diese spätere Zeit nicht ausgeschlossen, daß ein Abhängigkeitsverhältnis zwischen indischen und christlichen Höllenfahrtsdarstellungen vorliegt; dies würde auch übereinstimmen mit dem Untersuchungsresultat von Van den Bergh van Eysinga [5], wonach die Christen des 3. Jahrhunderts zu erbaulichen Zwecken sich indische Legenden angeeignet hätten. Es leuchtet daher ohne weiteres ein, daß das ursprüngliche Bild von der Höllenfahrt Christi nicht indisch ist. Auch die von A. J. Edmunds [6] aus der indischen Literatur

---

[1] R. Seydel, Das Evangelium von Jesu in seinem Verhältnis zur Buddha-Sage und Buddha-Lehre 182.

[2] Vgl. insbesondere Lotus V 30; in der Gâthâ 5ff. 227ff.; siehe Lefmann, Lalita Vistara, Berlin 1874, 7ff. 98.

[3] A. a. O. 63 A. 1; 67 A. 4; 66, 2.

[4] Interessant ist eine Stelle im Varahpurana 39, 34, wo von einer Höllenfahrt Višnus die Rede ist. Višnu wird in Gestalt eines goldenen Fisches in eine Schale Wasser gelegt in vollem Schmuck und angeredet: „Wie du, o Gott, in Gestalt eines Fisches die in der Unterwelt befindlichen Veden gerettet hast, so rette auch mich, o Kešava". Pischel (Ursprung des christl. Fischsymbols, in: Sitzungsberichte d. Berliner Akad. d. Wissensch. 1905, 1, 519) sieht hierin einen Hinweis auf den indischen Ursprung des christlichen Fischsymbols.

[5] Indische Einflüsse 102.

[6] Buddhist and Christian Gospels, London 1905, 153f. 193ff. Vgl. hierzu den bemerkenswerten Aufsatz von M. L. de la Vallée Poussin, Le Bouddhisme et les Evangiles canoniques, in: Revue bibl. 1906, 353—381. Es mag noch erwähnt werden, daß die indische Tradition von einer Verkündigung der Lehre Zarathustras im Reiche Yimas durch den Vogel Karšipta zu berichten weiß. Die alexandrinische Theologie kennt bekanntlich auch eine

gesammelten Parallelstellen zum NT beweisen nicht viel, denn bei einem so sehr entwickelten Religionssystem mit einer so weitverzweigten Literatur ist es nicht zu verwundern, daß wir hier und da auf analoge Gedanken und Vorstellungen stoßen; und da wäre es m. E. zu weit gegangen, wenn man der Ähnlichkeit, die wir bei christlichen Anschauungen bemerken, mehr als einen zufälligen Charakter beilegen wollte.

Abschließend ließen sich noch einige Bedenken prinzipieller Natur geltend machen gegen die religionsgeschichtliche Methode. Es wäre unklug, wenn man der Religionsgeschichte in den dogmenhistorischen Fragen keinen Platz einräumen würde; denn auch da, wo ein eigentliches Abhängigkeitsverhältnis nicht vorhanden ist, können die religionsgeschichtlichen Parallelen viel zum Verständnis beitragen. Aber ebenso verfehlt ist es, wenn bei vorkommenden Analogien sofort an ein Abhängigkeitsverhältnis gedacht wird, wobei dann die Beweisführung oft eine geradezu unqualifizierbar oberflächliche ist [1]). Zeitlich und örtlich weit auseinanderliegende Vorstellungen werden zusammengestellt und dann soll die bloße Ähnlichkeit schon Grund genug sein zur Annahme von kausalen Beziehungen. In den meisten Fällen ist dieses Vorgehen eine Folge der Mißachtung und Unterschätzung des originalen Charakters der Schriftsteller, die selbst da, wo alte, bereits vorhandene, aber im Laufe der Zeit dem Verständnis verloren gegangene Anschauungen und Vorstellungen übernommen sind, neu schaffen und das Alte mit neuem Lichte ansehen. Mag oft das Kleid auch alt sein, so ist doch die Sache, der mit einem alten Gewande bekleidete Gedanke neu. Überdies sieht sich der Schriftsteller oft genötigt, die alten Bilder und Ausdrücke zu verwenden, nämlich da, wo es sich darum handelt, analoge und gleichartige Tatsachen und Ideen auszudrücken. In diesem Falle aber

---

Verkündigung der Lehre Christi in der Unterwelt. Eine Abhängigkeit braucht keineswegs angenommen zu werden, indem jene indische Vorstellung sehr wohl aus einem eigenen Bedürfnis hervorgegangen sein dürfte. Diese Meinung vertritt Tiele, Geschichte der Religion im Altertum II 267f. und Clemen, Religionsgeschichtliche Erklärung des NT 155.

[1]) Vgl. auch die Vorwürfe, welche E. von Dobschütz (Probleme des apostolischen Zeitalters 121) gegen Gunkel und die Vertreter der religionsgeschichtlichen Methode erhebt. Desgl. von Gall, in: ARW 1902, 299; J. P. Kirsch, Gemeinschaft der Heiligen 228f. Vgl. auch Sickenberger, in: BZ VI (1908) 60ff.; insbesondere aber A. M. Weiß O. Pr., Die religiöse Gefahr, Freiburg i. Br. 1904, 44—77.

ist es klar, daß ein Kausalnexus nicht vorliegt. So verhält es sich auch beim Descensus Christi ad inferos. Wenn auch zahlzahlreiche religionsgeschichtliche Parallelen geltend gemacht werden können, so hindert dies durchaus nicht, daß der Glaube an eine Hadesfahrt Christi selbständig ist und auf eigenen Füßen ruht. Es ist daher eine übereilte Sache, von einem mythologischen Ursprung der Höllenfahrtslehre zu sprechen [1].

[1]) Der Aufsatz von H. Holtzmann, Die Höllenfahrt im NT (Archiv für Religionswissenschaft XI [1908] 285 ff.) bedarf nach den obigen Ausführungen keiner besondern Besprechung. Um so erfreulicher ist das Forschungsresultat von C. Clemen in seinem neuen Buche: Religionsgeschichtliche Erklärung des NT. Er lehnt fremde Einflüsse auf die Bildung des urchristlichen Glaubens an die Hadesfahrt Christi ab (ebd. 153 ff.). Von Bedeutung sind insbesondere auch seine Auseinandersetzungen über die Methode und die Voraussetzungen der religionsgeschichtlichen Methode (ebd. 10 ff.). Die Untersuchung von Hans Schmidt (Jona, Eine Untersuchung zur vergleichenden Religionsgeschichte, Göttingen 1909) soll in andern Zusammenhang berücksichtigt werden, weil sie bloß die spätern christlichen Höllenfahrtsdarstellungen vom religionsgeschichtlichen Standpunkte bespricht.

Zweiter Abschnitt.

Der erste Petrusbrief.

Eine ganze Reihe von Exegeten und Dogmenhistorikern sieht in den Aussagen des ersten Petrusbriefes den Ausgangspunkt der Lehre vom Descensus. Ihre Zahl ist nicht gering, und die Vertreter dieser Ansicht gehen hinauf bis ins christliche Altertum. Ihr gemeinsames Merkmal ist, daß die sog. Predigt Christi an die Geister 3, 19 und z. T. auch die Verkündigung des Evangeliums an die Toten in 4, 6 auf die Höllenfahrt Christi bezogen wird. Eine Darstellung der Niederfahrt Christi zu den Toten kann daher unmöglich Umgang nehmen von einer eingehenden Behandlung dieser durch die Exegeten so übel gequälten Stellen. Freilich kommt es mir vor, als ob ich für dieses Unterfangen erst um Entschuldigung bitten müßte; denn über den Sinn von 1 Petr 3, 19 besteht eine ganze Flut von Schriften und Abhandlungen, so daß neue Vorschläge und Lösungsversuche nachgerade odiös zu werden beginnen. Dennoch, scheint mir, ist eine erneute Prüfung der Aussagen des ersten Petrusbriefes notwendig; der nachfolgende Versuch mag daher immerhin, wenn auch eine allseitig befriedigende, absolut sichere Lösung nicht erreichbar war, doch den Wert haben, daß er auf die bestehenden Schwierigkeiten hinweist und die dogmengeschichtliche Forschung davor warnt, sich von der landläufigen Exegese von 1 Petr 3, 19 nicht leichthin auf unsichere und falsche Bahnen leiten zu lassen.

I. Die bisherigen Erklärungen der Stellen 1 Petr 3, 19 und 4, 6.

1. Die Stelle 1 Petr 3, 19.

Daß die Erklärung von 1 Petr 3, 19 ungeheuer schwierig ist, haben noch alle Exegeten eingestanden, welche sich mit dem Problem beschäftigt haben. Zur Einführung wird es daher angebracht sein, eine kurze Übersicht zu geben über den jetzigen Stand der Frage. Von der ältern Literatur sehe ich ab.

Dietelmair [1]) hat sie für die ältere Zeit gut zusammengetragen, und König [2]) hat sie bis auf seine Zeit (1842) weitergeführt und vervollständigt. Neuere Literatur findet sich in ausgiebiger Weise in dem sehr reichhaltigen Buche von Clemen [3]) sowie bei Monnier [4]). Die Ausleger lassen sich in drei Gruppen unterscheiden:

1. Solche, welche die Integrität des Textes in Zweifel ziehen.

2. Solche, welche in 3, 19 den Descensus ausgedrückt finden.

3. Solche, welche an eine Predigt des präexistenten Christus denken.

1. Gruppe.

Die Schwierigkeit, die man von jeher empfand, eine erträgliche Erklärung von 3, 19 zu finden, führte schon früh zu dem Gedanken, der Text könne an dieser Stelle verdorben sein. Schon Bowyer kennt in seiner Ausgabe des NT (London 1763) drei Emendationsvorschläge: *Ἐνὼχ καί, ἐν ᾧ καὶ Ἐνώχ,* und *Νῶε καί.* Von hier aus machten sie ihren Weg weiter und wurden in Griesbachs NT und dann in die Polyglottenbibel von Stier und Theile aufgenommen. Der Vorschlag, für *ἐν ᾧ καὶ* ein *Ἐνώχ* zu setzen, würde somit gemacht, bevor man das ganze Henochbuch kannte und nachprüfen konnte, ob irgendwelche Beziehungen des ersten Petrusbriefes zum Henochbuche vorlägen.

In jüngster Zeit nun glaubte Professor Rendel Harris [5]) in 1 Petr 1, 12 eine Anlehnung an Hen 1, 2 gefunden zu haben. Wie er nach weitern Zitaten suchte und auch den Namen Henoch in 1 Petr zu finden hoffte, kam er auf den Gedanken, in 1 Petr 3, 19 sei durch ein Versehen das Subjekt weggefallen; er stellt den Text so her: *ENΩKAI(ENΩX)TOISENΦYΛAKH.* Für die Möglichkeit eines Ausfalles von ähnlich klingenden, sich wiederholenden Satzbestandteilen beruft er sich auf die allerdings interessante Dittographie in der Unziale Ψ, welche in Mk 14, 47 ein unrichtiges *καιαφα* einführt aus *καὶ ἀφεῖλεν* [6]). Den Zusammenhang sucht Harris in Hen 12, 4 f. wo Henoch den Auftrag erhält,

---

[1]) Historia dogmatis de descensu Christi ad inferos litteraria, Altdorf 1762, 211. [2]) Die Lehre von Christi Höllenfahrt 260.

[3]) Niedergefahren. [4]) La première épître de l'apôtre Pierre 4 f.

[5]) Exp. VI 4. ser. (1901) 194 f. 346 ff.; VI 5. ser. (1902) 317—320. Vgl. auch G. Farmer, in: Exp. VI 6. ser. (1902) 377—390.

[6]) Journ. of Theol. Studies I 290.

den sündigen Engeln das Urteil Gottes mitzuteilen. (ὁ δὲ Ἐνώχ τῷ Ἀζαήλ πορευθεὶς εἶπεν.) Harris setzte große Hoffnungen auf seine Entdeckung, welche zum Teil eine günstige Aufnahme erfuhr [1]). Doch ist Harris nicht der einzige Vertreter einer derartigen Textkonjektur. Sie wurde gleichzeitig auch von Dr. James [2]) vorgeschlagen; und schon im Jahre 1891 hielt J. Cramer [3]) die Stelle für eine Randglosse und emendierte das überlieferte ἐν ᾧ καὶ in Ἐνώχ. Es hält auch Spitta [4]) Henoch für das Subjekt in 3, 19; doch sollen uns die Ansichten dieser Gelehrten weiter unten beschäftigen. Eine andere Gruppe von Bibelforschern, welchen keine Auslegung von 3, 19 gefallen will, sieht von Einzelkorrekturen ab und betrachtet den ganzen Abschnitt als Interpolation. Den Anstoß für eine derartige Beurteilung des überlieferten Textes bildete z. T. die Behandlung der Echtheitsfrage im ersten Petrusbriefe durch Harnack [5]). Man schritt auf der eingeschlagenen Bahn weiter und glaubte, in der Interpolationshypothese des Rätsels Lösung zu finden. So hält Soltau [6]) dafür, daß der erste Petrusbrief eine Erbauungsschrift gewesen sei aus den Zeiten der domitianischen Verfolgung. Erst in der zweiten Auflage sei ihr als Autorname derjenige des Petrus vorangestellt worden, um ihr ein offizielles Legitimationssiegel aufzudrücken; 3, 19—22 und 4, 5. 6 werden, weil sie den Zusammenhang stören, als eine Einlage des Überarbeiters betrachtet. Desgleichen schlägt auch Völter [7]) eine radikale Streichung der Verse 3, 18—4, 6 vor; sie sind ihm ein gänzlich unmotivierter dogmatischer Exkurs, der wie an den Haaren herbeigezogen zu sein scheine, dem Briefe von Haus aus fremd und ihm in gesuchter und gezwungener Weise einverleibt. Sogar Clemen läßt sich in seiner Replik gegen Soltau zum Geständnis herbei, daß 3, 19—22 für den Zusammenhang entbehrlich wären [8]), ohne jedoch der

[1]) So bei Nestle, vgl. Theologischer Jahresbericht XXI (Berlin 1902) 330. Vgl. hingegen die Replik Clemens ebd. 316—320.

[2]) Exp. VI 5. ser. 317 f.

[3]) Nieuwe Bijdragen VII, 4, 73—149, bekämpft von Baljon, Bijdrage op het gebied van de conjecturaalkritiek, in: Theol. Studiën 1892, 430 f.

[4]) Christi Predigt 21 ff.; 34 ff. [5]) Harnack, Chronologie I 250.

[6]) StKr LXXIIX (1905) 302 ff. (Die Einheitlichkeit des ersten Petrusbriefs); ebd. LXXIX (1906) 456 ff. (Nochmals die Einheitlichkeit des ersten Petrusbriefes).

[7]) Der erste Petrusbrief 8. Neuerdings schränkt er die Interpolation ein auf 1 Petr 3, 18—4, 1a und 4, 6, in: ZntW IX 74—77.

[8]) StKr LXXIIX (1905) 625 f.

Interpolationshypothese beizupflichten. Als weitere Vertreter der Unechtheit von 3, 19 sind noch zu nennen Gardner[1]), A. Meyer[2]), P. Schmidt[3]). Während die meisten nebenbei noch von der Tendenz geleitet sind, die „törichten Vorstellungen von einer Höllenfahrt Christi" aus dem NT auszumerzen, macht letzterer den Versuch, die Unechtheit von 3, 19 aus dem eigenartigen Sprachcharakter, sowie aus den von der Hauptmasse des Briefes verschiedenen Anschauungen der Stelle, nachzuweisen, offenbar angeregt durch eine Bemerkung Jülichers[4]). Jedoch sind die sprachlichen Bedenken, welche Schmidt äußert, belanglos, denn der ganze Abschnitt 3, 18—22 enthält keine sprachlichen Unkorrektheiten. Allerdings würden die Schwierigkeiten gemindert, wenn 1 Petr sich etwas klarer ausgedrückt hätte. Ein weiteres Moment für die Unechtheit sieht Schmidt in dem Umstand, daß die Bezeugung der Stelle bis zum Eintreten der Unzialen die denkbar schlechteste sei. Auf die Frage, wie der Exkurs 3, 19—21 in Wirklichkeit entstanden und seine kanonische Stelle und Form erlangt habe, weiß Schmidt keine Antwort; darüber könne man nur raten und meinen. Überhaupt ist dieser jüngste Besprecher von 3, 19 sehr skeptisch gestimmt; er schreibt: „Was auf wissenschaftlichem Wege über 1 Petr 3, 19—21 zu erhärten, ist nur ein negatives Ergebnis." (S. 51)[5]).

2. Gruppe: 1 Petr 3, 19 enthält den Descensus.

Diese Gruppe umfaßt die Mehrzahl der Exegeten. Klemens von Alexandrien und Origenes sind die ältesten, uns bekannten, welche von dieser Stelle Gebrauch machen und sie auf den Descensus beziehen. Ihnen folgte eine ganze Anzahl von Vätern und kirchlichen Schriftstellern. Zwar verhielt sich das Mittelalter, im Anschluß an Augustins Auslegung der Stelle, ablehnend. Auch der hl. Thomas von Aquin zieht die augustinische Deutung vor. Erst

[1]) Exploratio evangelica 265.

[2]) Die moderne Forschung über die Geschichte des Urchristentums, Freiburg 1898, 43. [3]) Zwei Fragen zum ersten Petrusbrief, in: ZwTh 1907, 42 f.

[4]) Einleitung in das NT[6] 184.

[5]) Hätte der 1. Petrusbrief in frühmarcionitischen Kreisen höheres Ansehen genossen, so läge die Möglichkeit nahe, an eine absichtliche Textkorruption zu denken. Denn wenn man den V. 19, 20, wie er jetzt lautet, auf die Hadesfahrt Jesu bezieht, so entdeckt man eine unverkennbare Ähnlichkeit mit der marcionitischen Lehre von der Höllenfahrt Christi. Doch wurde bekanntlich dieser Brief in marcionitischen Kreisen nicht gelesen.

Bellarmin, gezwungen durch Angriffe der damaligen Exegeten und Dogmatiker auf die Höllenfahrt, machte die katholische Exegese wieder darauf aufmerksam, daß 1 Petr 3, 19 eine brauchbare Stelle für den biblischen Nachweis von der Höllenfahrt Christi sei. Von da an pflegt man bis in unsere Tage in 3, 19 einen Hinweis auf die Hadesfahrt Christi zu erblicken. Die protestantische Exegese war eher einem gewissen Schwanken unterworfen. Luther selbst wußte nicht recht was anzufangen mit dem „finstern Spruch Petri" und änderte wiederholt seine Meinung. Calvin beschäftigt sich ausdrücklich mit der Stelle und denkt an eine Manifestation Christi an fromme Geister [1]). Beda schließt sich mehr der augustinischen Deutung an. Die neuere protestantische Exegese, jene Ausnahmen, die bereits geltend gemacht wurden und noch werden, abgerechnet, betrachtet 3, 19 fast einstimmig als eine offenkundige Bezeugung der Hadesfahrt Christi. Freilich herrscht in der Auffassung und in der näheren Bestimmung des Sinnes eine nicht geringe Uneinigkeit, hauptsächlich je nach dem man das ἐκήρυξεν von einer Gerichtsankündigung oder einer Heilsanbietung versteht. Ersteres ist die Ansicht der orthodoxen Lutheraner des XVI. und XVII. Jahrhunderts. Auch in neuerer Zeit hat sie namhafte Vertreter gefunden, die der Vollständigkeit halber hier erwähnt werden mögen: Engelhardt [2]), Baur [3]), von Zezschwitz [4]), Schott [5]), F. A. Philippi [6]), Köhler [7]), H. Müller [8]), H. Frank [9]), Keil [10]), Otto [11]), Hölemann [12]), Spitta [13]), Cramer [14]), Lauterburg [15]), Harnack [16]).

---

[1]) Calvin, Commentarii in epistolas canonicas[2] (Genf 1554) 38; ed. Tholuk 56. 57. Zwingli, Opp. I 410 sagt in der Auslegung der Schlußreden zur Stelle: „Sich; hie will Petrus, das Christus nach sinem Tod den Gefangenen die Fröud der Erlösung gepredigt hab."

[2]) Die Höllenfahrt Jesu Christi, in: Zeitschrift für Protestantismus und Kirche, 1856, 274 f.

[3]) Der erste petrinische Brief, in: Theologische Jahrbücher 1856, 216.

[4]) Petri sententia 31 ff. [5]) Der erste Brief Petri, Erlangen 1861, 228. 238 f.

[6]) Kirchliche Dogmatik IV 1. Teil (Gütersloh 1861) 166.

[7]) Zur Lehre von Christi Höllenfahrt, in: Zeitschrift für lutherische Theologie 1864, 662 ff.

[8]) »Hinabgefahren zur Hölle« kein Mythos sondern biblische Wahrheit, ebd. 1870, 475 ff.

[9]) System der christlichen Wahrheit II (Erlangen 1880) 207.

[10]) Kommentar zu den Briefen des Petrus und Judas, Leipzig 1883, 131 f.

[11]) Auslegung von 1 Petr 3, 17—22 in besonderer Beziehung auf 1 Petr 3, 21, in: Zeitschrift für kirchliches Wissen und kirchliches Leben 1883, 89.

[12]) Letzte Bibelstudien, Leipzig 1885, 581 f.

[13]) Christi Predigt 21. 26 f. [14]) Nieuwe Bijdrage VII 105.

[15]) R E VIII[3] (1900) 201. Art. Höllenfahrt Christi.

[16]) Bruchstücke des Ev und der Apokalypse des Petrus TU IX 2 (1893) 69.

Hingegen übersetzen die meisten den Ausdruck ἐκήρυξεν mit „predigen“ und denken somit an eine Verkündigung der Frohbotschaft im Hades an die daselbst sich befindlichen Sünder der Flut. Da aber nach katholischer Auffassung die Annahme einer Bekehrungsmöglichkeit nach dem Tode nicht zulässig ist, so halfen sich die Exegeten im Anschluß an Bellarmin [1]) aus der Verlegenheit, indem sie es als wahrscheinlich hinstellen, daß diese argen Sünder der Flut im Augenblick der höchsten Not noch reuig geworden wären vor dem Tode, und somit nicht unbußfertig aus dem Leben geschieden wären. Durch diesen Kunstgriff, wie ich ihn nennen möchte, bringt man es fertig, aus den notorischen Sündern des Flutgeschlechtes Gerechte zu machen, die ihren Platz im limbus Patrum zugewiesen erhalten, wo ihnen dann Christus die Erlösung angekündigt hätte. Dabei sind aber diese Exegeten selbst nicht befriedigt von ihrer Erklärung und gestehen alle ein, daß eine große Dunkelheit über 3, 19 liege. So schreibt Bellarmin (De Christo IV 13): Locus qui semper obscurissimus habitus est. Ähnlich Suarez [2]) und viele andere. Ich verzichte darauf, die lange Reihe der Exegeten und Dogmatiker in extenso anzuführen, welche der Bellarminschen Ausführung folgten [3]). Nähere Angaben bieten Hundhausen [4]) und Körber [5]), für das 16. und 17. Jahrhundert am vollständigsten Monnier [6]) und Dietelmair a. a. O. Überdies unter den Neuern: Pesch [7]), Loch und Reischl [8]), Arndt (Allioli) [9]), Grimm [10]), L. Gontard [11]), L. Janssens [12]), Calmes [13]),

---

[1]) De Christi anima, c. 13.

[2]) In III. p. disp. 43. sect. III. 7: Verba autem divi Petri, quae obscurissima sunt.

[3]) Schon Calvin, Commentarii in epistolas canonicas a. a. O. kennt solche Ausleger, welche diesen Weg einschlugen. Möglicherweise schwebten auch dem Übersetzer der lateinischen Bibel ähnliche Gedanken vor Augen. S. u.

[4]) Das erste Pontifikalschreiben, Mainz 1873, 345 ff.

[5]) Lehre von der Höllenfahrt 262 f. [6]) Descente 267. 269 ff.

[7]) Praelectiones dogmaticae IV (Freiburg 1896) 244.

[8]) Die heiligen Schriften des NT V (Regensburg 1885) z. St.

[9]) Die heilige Schrift des A. und NT III z. St.

[10]) Grimm, Leben Jesu VII (Regensburg 1899) 297 f.

[11]) Essai critique et historique sur la première Epître de Saint Pierre, Lyon 1905, 85 ff., eine Doktorthese, welche das Problem ebenfalls angeschnitten, aber kaum der Lösung näher gebracht hat. Teilweise macht sich auch Monniers Einfluß bedeutend bemerkbar.

[12]) Summa theologica V (Freiburg 1902) 883 nennt diese Lösung ein subtilius argumentum.

[13]) Epîtres catholiques (La pensée chrétienne) Paris 1905, 40.

C. M. Kaufmann [1], J. Pohle [2], Oswald [3], Scheeben [4], Hurter [5], Simar [6], Gutjahr [7], A. Meyenberg [8], H. Quilliet [9], Wildt [10], vgl. auch F. Tillmann [11]).

Die Auffassung dieser katholischen Exegeten fand keinen Anklang im protestantischen Lager [12]; hier wagte man den Schritt, und 1 Petr 3, 19 und 4, 6 werden zum Ausgangspunkt für eine weitverbreitete Meinung, wonach Christus bei seiner Hinabfahrt in die Hölle die Sünder bekehren will durch die Predigt seines Evangeliums. Die *πνεύματα ἀπειθήσαντα* sind die in unbußfertigem Zustande dahingerafften Sünder der Flut, oder nach einigen sind es Engel, welche mit den Menschentöchtern gesündigt hätten. Bis zum Momente, da Christus niederstieg und die Botschaft vom Himmelreich brachte, hätten sie sich am Straforte befunden, wo ihnen der Erlöser das Heil angeboten hätte. Da die Abhandlungen Clemens und Monniers [13] eine reiche Fülle von Literaturangaben bieten und überdies einen vollständigen Einblick gewähren in die theologische Spekulation einer großen Zahl protestantischer Dogmatiker, welche an diese Höllenfahrt und Hadespredigt in 3, 19 anknüpft, so verzichte ich auf eine ausführliche Anführung der einzelnen Vertreter. Von den inzwischen sich äußernden Autoren sind überdies hier zu erwähnen Ad. Merx [14], Gunkel [15], Seeberg [16], J. H. A. Hart [17], Burn [18], Kögel [19], Bigg [20],

---

[1]) Die sepulcraten Jenseitsdenkmäler der Antike und des Urchristentums, Mainz 1900, 229.

[2]) Lehrb. der Dogmatik II [3] (Paderborn 1907) 200 ff.

[3]) Die Erlösung in Christo Jesu nach der katholischen Lehre II (Paderborn) 128. 120. [4]) Katholische Dogmatik III (Freiburg 1887) 302.

[5]) Theologia dogmatica III 788; II 709 ff.

[6]) Lehrbuch der Dogmatik, Freiburg i. Br. 1879, 462.

[7]) Einleitung in die heil. Schriften des NT, Graz 1905, 376.

[8]) Homiletische und katechetische Studien im Geiste der hl. Schrift und des Kirchenjahres [6], Luzern 1908, 113 f.

[9]) Descente de Jésus 590 f.

[10]) Höllenfahrt Christi, Artikel in: K L VI 124—139.

[11]) Die Wiederkunft Christi nach den paulinischen Briefen, Freiburg 1909, 178. [12]) Vgl. auch Gunkel, Der erste Brief des Petrus 53.

[13]) Descente 283 ff. und Commentaire z. St.

[14]) Die vier Kanon. Evangelien nach ihrem ältesten bekannten Texte II 2. Teil (Leipzig 1905) 502.

[15]) Bei J. Weiß, Die Schriften des NT II 3. 53.

[16]) Katechismus des Urchristentums, Leipzig 1903, 91 A. 1. 2. 3.

[17]) Exp. ser. 7 III (1907) 57 f. [18]) Expos. Times XIV (1902/3) 557 a.

[19]) Die Gedankeneinheit 40 ff. [20]) Commentary 162 ff.

D. Völter[1]), E. v. Dobschütz[2]), W. T. Adeney[3]), Knopf[4]), Voigt[5]), P. W. Schmiedel[6]).

3. Gruppe: 1 Petr 3, 19 enthält den Descensus nicht.

Während man auf der einen Seite die Nachricht, daß Christus sogar den Sündern der Hölle die Wohltat des Heils angeboten hätte, mit Freude aufnimmt und überdies noch daraus den Schluß zieht, daß auch jetzt noch im Jenseits zu Gunsten unbußfertig gestorbener Sünder eine Heilsveranstaltung Gottes existiere, herrscht auf der andern Seite eine nicht unberechtigte Scheu vor den Konsequenzen, welche jene Auffassung von 1 Petr 3, 19 mit sich bringt. Man zieht es daher vor, den Descensus überhaupt aus dieser Stelle zu eliminieren. Ein sehr bezeichnendes Beispiel dafür ist der hl. Augustin. Ein Freund, der Bischof Evodius, hatte ihn um Auskunft gebeten über den Sinn der in 1 Petr 3, 19 erwähnten praedicatio. In einem längern, überaus interessanten Schreiben antwortet nun Augustin und legt ihm die Gründe dar, die ihn genötigt hätten, die gewöhnliche Auslegung der Stelle zu verlassen und eine andere vorzuschlagen. Unter den „Geistern, welche im Kerker eingeschlossen waren“, versteht Augustin die in den Finsternissen der Unwissenheit, wie in einem Gefängnisse eingeschlossenen, gottlosen Menschen zur Zeit Noes. Diesen hätte der präexistente Christus vor der Sündflut durch innere Einsprechung und durch den Bau der Arche gepredigt und sie zur Buße aufgefordert[7]). Diese Auslegung fand großen Anklang im Mittelalter[8]). Der hl. Thomas macht sie zu der seinigen[9]). Während der ganzen scholastischen Periode tritt daher diese Stelle beim biblischen Nachweis des Descensus völlig zurück. Etwas modifiziert erscheint die augustinische Deutung bei Beza[10]). Nach ihm predigte Christus vor seiner Menschwerdung jenen Seelen, die

---

[1]) Völter, Der erste Petrusbrief, 45.

[2]) Die urchristlichen Gemeinden, Leipzig 1902, 128.

[3]) Dictionary of the bible III 319 a. Vgl. auch Chase, ebd. III 395 b.

[4]) Das nachapostolische Zeitalter, Tübingen 1905, 239.

[5]) Die ältesten Berichte über die Auferstehung Jesu, Stuttgart 1906, 143 A. 2.

[6]) Encyclopaedia Biblica III 3121.

[7]) Ep. (99) 164 (Ad Evodium) n. 16—19.

[8]) Vgl. auch Walafrid Strabo, Glossa ordinaria (Migne, P. lat. CXIV 686 A.); Beda Venerabilis z. St. etc.

[9]) Summa theologica, pars III quaest. 52 art. 2.

[10]) Testamentum Novum II (1589) 435 ff. In I. ep. Petri ed. Giles XII 229 f.

jetzt im Gefängnisse der Unterwelt die verdienten Strafen erleiden, weil sie einst der Bußpredigt des Noe zu glauben sich geweigert hatten. Von Neuern erwähne ich bloß Schweizer und besonders von Hofmann [1]), Oppenrieder [2]), Auguste Jaques [3]), Bartlett [4]), W. Kelly [5]). Zahn hält diese Deutung für wahrscheinlich [6]). In gewissem Sinne gehört auch Spitta hierher, welcher Christus mit Henoch identifiziert, weil in der Theologie des Spätjudentums Henoch zuweilen mit messianischen Attributen ausgestattet, ja zuweilen selbst als eine Inkarnation des Messias angesehen worden sei [7]). Da Spitta an das im Henochbuch und anderweitig berichtete Kerygma des Henoch an die gefallenen Engel denkt, so hätten wir auch hier eine „Predigt" des präexistenten Christus [8]).

Abschließend mag noch ein etwas sonderbares Produkt exegetischer Grübelei erwähnt werden. Die ἀπειθήσασιν sind die Heiden, welche gefangen lagen im Kerker der Sünde und des Fleisches, und denen Christus durch die Apostel gepredigt hätte. Diese Auslegung findet sich m. W. zuerst in einer Predigt Luthers

---

[1]) Die hl. Schrift des NT VII 1. Abt. (Nördlingen 1875) 130 ff. Der Schriftbeweis II [2] 1. Abt. (Nördlingen 1857—68) 477 f. Theologische Briefe der Professoren Delitzsch und von Hofmann 168 f. 227 f.

[2]) Beweis des Glaubens, 1893, 235 ff.

[3]) La doctrine de la première épître de S. Pierre, Lausanne 1881, 24 ff.

[4]) Bibliotheca sacra XL (Gütersloh 1883) 333 ff.

[5]) The preaching to the spirits in prison, London 1900, 21 f. Vgl. 13. Enthält Literaturangabe für englische Vertreter dieser Ansicht.

[6]) Einleitung II [3] 109.

[7]) Christi Predigt 36 ff.

[8]) Die These Spittas ist neuerdings wieder aufgenommen worden von W. Baldensperger, Die messianisch-apokalyptischen Hoffnungen des Judentums [3] 18. Er glaubt, daß sich die Vorstellung von einer Predigt des präexistenten Christus auf Grund der Gedankenwelt in den Bilderreden des Henochbuches ausgebildet habe. Im Petrusbriefe vertrete Christus das Amt Henochs, der ja wie aus Hen c. 71 hervorgehe, als eine Inkarnation des Messias betrachtet werde. Zudem habe die weitverbreitete Idee von der Präexistenz des Messias dazu beigetragen, daß eine Kombination, wie sie in 1 Petr 3, 19 vorliege, möglich geworden sei, um so mehr als Henoch in der jüdischen Apokalyptik, wie in der späteren Theologie mit erhabenen, fast göttlichen Attributen ausgerüstet worden sei. Die Petrusstelle enthält nach Baldensperger eine Reminiszens an die Sagenwelt der Henochbücher und man müsse sich überhaupt mit dem Gedanken befreunden, daß Spuren apokalyptischer Theologumena im NT nicht gar so selten wären. Die Mängel dieser Hypothesen sollen später zur Sprache kommen.

über den ersten Petrusbrief aus dem Jahre 1523 [1]), dann hauptsächlich bei den Soziniauern und Arminianern [2]).

2. Die Stelle 1 Petr 4, 6.

Die Geschichte der Auslegung dieser Stelle ist weniger bewegt, aber gleichwohl mußte auch dieser Vers arge Quälereien der Exegeten über sich ergehen lassen [3]), und wie 3, 19 ist er zu einer wahren *crux interpretum* geworden. Auch hier scheiden sich die Erklärer in zwei Gruppen: Die einen wollen vom Descensus an dieser Stelle überhaupt nichts wissen; die andern verbinden in der Regel 4, 6 mit 3, 19 und betrachten jenes als einen allgemein aufgestellten Grundsatz und v. 3, 19 als ein konkretes Beispiel, wiewohl einige Exegeten eine Ausnahme machen und den Descensus in 4, 6 verwerfen und ihn in 3, 19 annehmen. Den Ausgangspunkt der zweiten Auffassung bildet gewöhnlich das im wörtlichen Sinne genommene νεκροί in v. 5 und 6. Man denkt an wirkliche Tote, denen die Frohbotschaft gebracht worden sei. Auch hier begegnen wir wieder eingehenden Abhandlungen, wo hin und her gestritten wird um die Frage, ob jene Toten im Moment der Verkündigung bereits tot waren oder ob sie das Evangelium zu Lebzeiten vernahmen und zur Zeit der Abfassung des Briefes schon ins Jenseits abberufen worden waren und somit als Tote bezeichnet werden konnten. Den ersten Fall vertreten: Hundhausen [4]), Clemen [5]), Monnier [6]), Gontard [7]), Bigg [8]), Gunkel [9]) Körber [10]) u. a. m. Den zweiten Fall nehmen an u. a.

---

[1]) Epistel St. Petri gepredigt und ausgelegt, Erlanger Ausgabe 51, 459; 52, 154.

[2]) Hugo Grotius, Opera omnia theologica II (1732) 1106. Weitere Literatur s. bei Clemen, Niedergefahren 126, und bei Hundhausen, Das erste Pontifikalschreiben 346.

[3]) Schon Lorinus (1609) zählt 12 verschiedene Auslegungen, eine Zahl, die seither noch gestiegen ist und mit den erreichten Resultaten in keinem Verhältnis steht. Überhaupt ist es hier wie in 3, 19 ein unnützes Geschäft, sich auf die Autoren zu berufen; denn in diesem Stücke haben sie sich wacker ausgeschrieben, und im Grunde ist der eine so verlegen wie der andere! Über ein unsicheres Tasten ist die Exegese in diesem Punkte nicht herausgekommen.

[4]) Das erste Pontifikalschreiben z. St.

[5]) Niedergefahren 136 ff. [6]) Commentaire 199 ff.; Descente 54.

[7]) Essay 88. [8]) Commentary z. St.

[9]) Der erste Brief des Petrus 54 f. [10]) Höllenfahrt Christi 297 ff.

v. Hofmann [1]), Schweizer [2]), Usteri [3]), Salmond [4]), C. Bruston [5]), Kögel [6]), Spitta [7]), Lauterburg [8]), H. Quilliet [9]).

Zu einem ähnlichen Resultat gelangt die andere Gruppe von Exegeten, deren Zahl allerdings gering ist, die auch von einer Hadesverkündigung in 4, 6 abstrahieren und das *νεκροῖς* von geistig Toten verstehen. So Klemens von Alexandrien [10]), Augustinus [11]), Beda [12]), Hugo von St. Cher [13]), Nikolaus von Lyra [14]), Dionysius Carthusianus [15]) etc.

Einige andere denken an Verstorbene der vorchristlichen Zeit, denen auf Erden im alten Bunde das Evangelium verkündet worden wäre, z. B. Beza, Horneius [16]).

II. Die Unzulänglichkeit der bisherigen Auslegungen.

1. Die Stelle 1 Petr 4, 6. Die natürlichste Erklärung.

Da mehrere Exegeten 4, 6 als das Prinzip und 3, 19 als die konkrete Anwendung desselben ansehen [17]), so soll im Nachfolgenden vorerst untersucht werden, ob 4, 6 in der Tat Beziehungen enthält zu einer Verkündigung des Evangeliums in der Unterwelt und zur Hadesfahrt Christi.

Schon die große Zahl der verschiedenen Auslegungen, von denen ich nur das Wichtigste mitgeteilt habe, weist darauf hin, daß die Exegese hier mit nicht geringen Schwierigkeiten kämpft. Zwar sind sie nicht textlicher Natur. Denn die von einigen Manuskripten bezeugte Variante *κατὰ ἄνθρωπον* ist für den Sinn von keinem Belang; die Schwierigkeit liegt, wie bei 3, 19, in der Bestimmung des Wortsinnes und des Zusammenhanges. Die Stelle lautet: *εἰς τοῦτο γὰρ καὶ νεκροῖς εὐηγγελίσθη, ἵνα κριθῶσι μὲν κατὰ ἀνθρώπους σαρκὶ, ζῶσι δὲ κατὰ θεὸν πνεύματι.* „Denn dazu auch

---

1) A. a. O. 2) Schweizer, Hinabgefahren 37 f.
3) Hinabgefahren zur Hölle 41 ff; Commentar z. St.
4) Christian Doctrine of immortality, Edinburg 1895, 481.
5) Descente du Christ 24. 6) Gedankeneinheit 62 f.
7) Christi Predigt 63 ff. 8) R E VIII 202.
9) Dictionnaire de Theologie catholique, art. Descente I 592.
10) Adumbrationes in primam Petri epistolam, ed. Zahn, Forschungen III 82. 11) Epistola 164 ad Evodium, n. 21.
12) Expos. in VII cath. epistulas; bei Migne, P. lat. XCIII 41—68 z. St.
13) Domini Hugonis Cardinalis Postillae seu commentarii VI (Paris 1538) z. St. 14) Postilla super Vetus et Novum Testamentum IV.
15) Expositiones literales et spiritales z. St.
16) In VII epistolas catholicas expositio literalis, Brunswick 1652-54 z. St.
17) Vgl. insbes. Monnier, Commentarire 295. 199; Descente 54; dann H. Quilliet, Descente de Jésus 592.

wurde Toten die Frohbotschaft verkündet, damit sie einerseits gerichtet würden nach Menschenweise dem Fleische nach, anderseits aber leben nach Gottesweise dem Geiste nach." Im vorhergehenden Vers (5) wird auf Christum hingewiesen, der bereit sei wiederzukommen, zu richten die Lebenden und die Toten. *οἵ* (sc. *βλασφημοῦντες*) *ἀποδώσουσιν λόγον τῷ ἑτοίμως ἔχοντι κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς*. Die eben gegebene Übersetzung von 4, 6 ist wohl genau. Das *εὐηγγελίσθη* bedeutet eine wirkliche, in der Vergangenheit geschehene Tatsache. An Tote wurde das Evangelium verkündet. Doch wer sind jene Toten? Der Brief spricht nicht weiter von ihnen und von der Verkündigung auch nicht. Sie einfach mit den Geistern von 3, 19 zu identifizieren, ist ein ganz willkürliches Vorgehen, das einer oberflächlichen Betrachtungsweise entspringt. Aus dem Vergleich von 4, 6 und 3, 19 ergibt sich, daß die Verbindung eine sehr lose ist. In 3, 19 ist ein bestimmtes Subjekt genannt: Christus; in 4, 6 ist der Verkündiger unbekannt. In 3, 19 ist der Inhalt der Verkündigung a priori nicht bestimmbar, weil *κηρύσσω* nicht notwendig eine Heilsbotschaft bedeutet; in 4, 6 hingegen ist das Objekt der Verkündigung genau bestimmt: Es ist die Frohbotschaft. In 3, 19 sind es Geister in der Haft, an welche sich die Botschaft richtet, und zwar solche, welche zur Zeit Noes ungehorsam gewesen waren; in 4, 6 sind es Tote schlechthin. Das einzig Gemeinsame beider Stellen besteht darin, daß es sich beide Male um eine Botschaft handelt; aber mehr wird sich mit Sicherheit aus dem Wortsinn der beiden Stellen nicht eruieren lassen für eine Identität der zugrunde liegenden Idee [1]).

Ein anderer Weg, der für die Ermittelung des Sinnes von 4, 6 größere Sicherheit bietet, ist die Rückbeziehung von v. 6 auf v. 5, wo bekanntlich auch von Toten die Rede ist [2]), und man annehmen kann, daß in beiden Versen das *νεκροί* den gleichen Sinn hat wegen der unmittelbaren Nähe. Nun aber betrachten es die meisten Kritiker, wie überhaupt allgemein angenommen zu werden pflegt, als eine feststehende Tatsache, daß die Formel *κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς* wörtlich aufzufassen sei und von wirk-

---

[1]) S. übrigens Näheres bei Schweizer, Usteri, Zezschwitz, Hofmann, Jaques, auch Frank, System der christlichen Wahrheit II [2] 215.

[2]) Vgl. Calmes, Epîtres catholiques 42; Spitta, Christi Predigt 64; Monnier, Commentaire 200; Hundhausen, Das erste Pontifikalschreiben 384; Bigg, Clemen, Usteri u. a.

lichen Toten spreche. So kommt man dann zum Schlusse, daß auch in v. 6 von Verstorbenen die Rede sei. Doch damit beginnt die Sache erst recht schwierig zu werden. Die bereits erwähnte Ansicht, wonach es sich um eine Evangelisation von solchen handelt, die inzwischen aus dem Leben schieden, und daher Tote genannt sind, krankt an einem unheilbaren Gebrechen: Es läßt sich kein befriedigender Kontext herstellen, und der zweite Teil von v. 6, der Finalsatz, bleibt unklar. Die vielfach geäußerte Meinung, es sei die Rede von Christen, welche in der Verfolgung ums Leben gekommen seien, ist eine Supposition, welche sich durch die übrigen Angaben des ersten Petrusbriefes über die Natur der Angriffe, denen die Adressaten des Briefes ausgesetzt waren, keineswegs begründet ist. Nicht besser steht es um Spittas Vorschlag [1]), v. 6 enthalte nichts anderes als eine an *κρῖναι ζ. κ. ν.* sich anschließende, erläuternde Bemerkung, welche ähnlich wie 1 Thess 4, 13 f. voraussetze, daß dieses Schriftstück einer Zeit angehöre, wo die Gemeinden über das Schicksal der vor der Parusie Gestorbenen aufgeklärt und getröstet werden mußten. Von einer derartigen Stimmung ist im ganzen Brief nichts zu bemerken [2]).

Die Ansicht Monniers, Clemens etc., sowie einiger katholischer Exegeten, wonach die Ankündigung der Heilsbotschaft im Hades stattgefunden hat, sei es nun, daß man in den Toten Sünder sieht oder in der Vorhölle wartende Gerechte, scheint mir gänzlich unhaltbar zu sein. Sie scheitert an einer grammatischen Erwägung. Im Wesen eines Finalsatzes ist es begründet, daß die Handlung des Verbums im Hauptsatze logisch, zumeist aber auch zeitlich der Handlung des subordinierten Verbs vorausgehe. Dieses Gesetz wird von all denen, welche an eine in der Unterwelt stattgehabte Verkündigung denken, mißachtet, indem sie das *κριθῶσι*, anstatt es nachfolgen zu lassen, dem *εὐηγγελίσθη* vorausgehen lassen. Der Verkündigung einen retrospektiven Zweck unterschieben zu wollen, geht nicht an, und gibt auch einen geschraubten Sinn [3]); denn diese Auffassung verlangt zum mindesten ein *κεκοιμ-*

---

[1]) Christi Predigt 66.

[2]) Ein *κοιμηθεῖσι* oder *κεκοιμημένοις* würde in diesem Falle besser passen als *νεκροῖς*. Zezschwitz, Petri sententia 55, sieht die Schwierigkeiten, welche seine eigene Auslegung hat, ein, und betrachtet v. 5 und 6 als eine Digression, ein wohlfeiles Mittel, das bei der Erklärung des ersten Petrusbriefes vielen Exegeten treffliche Dienste geleistet hat.

[3]) Wie man sich dabei die Sache denkt und zurecht legt, zeigt Monniers paraphrasierende Übersetzung, Commentaire 199: *„Et c'est pour cela*

μένοι ζῶσι; der Aorist als Zweckbestimmung drückt keinen Zustand aus, sondern eine Handlung. Wie das *ζῶσι* ist das *κριθῶσι* dem *εὐηγγελίσθη* logisch und zeitlich nachzusetzen [1]. Abgesehen von dieser grammatikalischen Schwierigkeit sind noch andere namhaft zu machen, welche die Deutung dieser Stelle auf die Hadesverkündigung unwahrscheinlich machen. Es ist unerklärlich, wie Petrus dazu kommt, plötzlich von einer Heilsverkündigung an die Toten zu sprechen in einem Zusammenhang, wo die Lebenden, die Heiden und die bedrängten Christen im Mittelpunkt des Interesses stehen. Dieser Umstand bewog daher auch einige Erklärer, die Stelle aus dem ursprünglichen Text hinauszuwerfen (s. oben). Nach Monnier [2]) wäre das v. 5 und 6 zu Grunde liegende Motiv der Gedanke, daß niemand gerichtet werde, ohne zuvor vom Evangelium in Kenntnis gesetzt worden zu sein. So wird eine äußerliche Verbindung hergestellt zwischen der Gerichtsidee in v. 5 und der sogenannten Hadespredigt in v. 6. Welchen Wert aber jener Gedanke hat im Zusammenhang des Briefes für die bedrängten Leser in der Diaspora, das vermag weder Monnier, noch Clemen, noch irgend ein anderer zu sagen. Ersterer sieht die Schwäche seiner Ansicht selber ein, indem er schreibt: *Ce verset, concis à l'excès, introduissant dans le context une idée étrangère et inattendue, est au premier abord un énigme* [3]). Clemens Vorgehen ist sehr bezeichnend für die Art und Weise, wie man es anstellt, Dinge in den Text hineinzuinterpretieren, die demselben völlig fremd sind. Er schreibt: „V. 5 war die Erwähnung der Toten zunächst unmotiviert . . . Nachdem aber einmal des Gerichts über die Toten gedacht war, ergab sich für den Verfasser bei seinen eben wieder erwähnten Anschauungen über die vorchristliche Sünde die Notwendigkeit, dessen Möglichkeit zu rechtfertigen, d. h. zu zeigen, daß auch die ohne Kenntnis des Evangeliums Verstorbenen verantwortlich gemacht werden könnten. Und das geschieht nun eben in v. 6 durch den Hinweis auf die Predigt an die Toten; denn wenn als deren Zweck nicht einfach bezeichnet wird: damit sie gerichtet werden können, so ist das gerade eine besondere

---

que même les morts ont entendu l'évangile. Ils étaient hommes, leur chair a dû périr, mais Dieu permet que par l'esprit ils vivent.“

[1]) Vgl. zu *ἵνα* mit dem Konjunktiv des Aorist Lk 3, 10 *τί οὖν ποιήσομεν ἵνα σωθῶμεν*; Lk 3, 12 cod. D; 1 Thess 2, 16; 2 Thess 2, 11. 12. Die Vulgata übersetzt daher 1 Petr 4, 6 richtig: *ut judicentur* und nicht: *ut judicati sint.*

[2]) Commentaire 198 f. und viele andere. [3]) Commentaire 198 f.

Feinheit, die der Verfasser gewiß beabsichtigt hat. Nicht deshalb ist ja nach Gottes Ratschluß auch den Toten das Evangelium gepredigt worden, damit sie beim Gericht verantwortlich gemacht, sondern damit sie selig werden könnten. Aber dieser Gedanke kam dem Verfasser erst beim Schreiben oder Diktieren, und daraus erklärt sich nun erst völlig die eigentümliche Fassung des Finalsatzes" [1]).

Zu einem ebenso unhaltbaren Resultat führt die Interpolationshypothese (s. oben); denn schließlich konnte der ursprüngliche Verfasser durch den gleichen Grund bewogen worden sein wie der Überarbeiter, den rätselhaften Vers 6 einzuschieben.

Sollen wir uns da mit einem non liquet begnügen? [2]) Ich glaube nicht; denn die Lösung ist möglich; sie ist die denkbar einfachste; wir brauchen nur den breitgetretenen Pfad der heutigen Auslegungen zu verlassen. Eine einfache Erwägung gibt uns die Richtung an, welche zu einer befriedigenden Erklärung führt: Der neutestamentliche Sprachgebrauch von νεκροί und ζῶντες ist ein schwankender. Die Ausdrücke werden im wörtlichen und im übertragenen Sinne angewandt. Man ist also nicht dazu berechtigt, die νεκροί und ζῶντες in v. 5 und 6 a priori im wörtlichen Sinne aufzufassen. Es bleibt also die Möglichkeit offen, daß wir es in beiden Versen mit geistig Toten zu tun haben. Diese Möglichkeit hoffe ich durch die nachfolgende Untersuchung zur Gewißheit zu erheben.

Wiewohl es nach den Regeln des Aufbaues des ersten Petrusbriefes durchaus zulässig wäre, v. 6 selbständig als einen neu eingeführten Gedanken für sich allein zu betrachten (der erste Petrusbrief pflegt, ähnlich wie das Johannesevangelium, einen bereits einmal behandelten Gegenstand plötzlich wieder aufzunehmen und neue Argumente zur Begründung bereits früher ausgesprochener Behauptungen einzuführen; man beachte das γάρ und καί), so dürfen wir doch füglich annehmen, daß es sich in v. 6 um die gleiche Sorte von νεκροί handle wie in v. 5; wir können somit letzteren Vers als Ausgangspunkt wählen zur Fixierung des Sinnes von νεκροῖς in v. 6. Eine eingehende Untersuchung über den Vers 5 ist auch insofern nicht müßig und unangebracht, als wir hier vor einer Formel stehen, welche von Anfang an in das römische Taufsymbol aufgenommen worden ist, und es aus diesem Grunde nicht ohne geringes Interesse ist, ihren historischen Sinn zu ermitteln.

---

[1]) Niedergefahren 139.

[2]) Zu diesem Resultat gelangt P. Schmidt, Zwei Fragen 51.

Welches ist die ursprüngliche Bedeutung der Formel *κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς*? Die Antwort betrachtet man gewöhnlich im Anschluß an einen flüchtigen Vergleich einiger paulinischen Stellen als gegeben: Man denkt an wirklich Lebendige und an Abgeschiedene. Doch mag schon die Bemerkung Reschs [1]), daß diese Wortverbindung im ganzen AT unerhört sei, darauf hinweisen, daß die Sache nicht so selbstverständlich ist, wie man glaubt.

Es ist in der Tat sonderbar, daß der Gerichtsgedanke mit der Idee des Lebens und des Todes zusammengestellt wird. Ein inneres Band besteht nicht, und ein äußeres, wo ist es zu suchen? Die Vorstellung des Gerichtes und des Richteramtes erinnert an Schuldige und Unschuldige, an Kläger und Angeklagte. Die Vergeltungsidee, die Vorstellungen von Schuld, Strafe, Belohnung liegen dem Gerichtsgedanken viel näher als die fernstehenden Existenzbedingungen der zu Richtenden, wie z. B. lebendig sein oder tot sein. Daß diese logischen Erwägungen nicht so ganz aus der Luft gegriffen sind, sondern auch literarisch begründet werden können, beweisen die Ausführungen Reschs [2]), welcher an Hand der außerkanonischen Textparallelen dem literarischen Ursprung der Formel nachgegangen ist. Er kommt zum Schlusse, daß sie auf ein echtes, der vormatthäischen Quelle entstammendes Herrenwort zurückgehe und ihren ursprünglichen Platz in Mt 16, 27 hätte, unmittelbar vor *καὶ τότε ἀποδώσει ἑκάστῳ κατὰ τὴν πρᾶξιν αὐτοῦ,* also in einem Zusammenhang, wo die Vergeltungsidee im Mittelpunkt steht. Ist es aber da nicht das Nächstliegendste und Natürlichste, in den *νεκροί* die Sünder zu sehen, welche verurteilt werden, und in den *ζῶντες* die Gerechten, welche ins Reich eingehen dürfen? Wie trefflich diese Auslegung in 1 Petr 4, 4—6 hineinpaßt, soll nachher gezeigt werden, nachdem der Nachweis geliefert ist, daß in der Tat hier der ursprüngliche Sinn der Formel vorliegt, der im neutestamentlichen Zeitalter noch gekannt und deutlich gefühlt wird.

Wiewohl der Wortlaut der Formel dem AT fremd ist, so ist es doch nicht die Sache selbst. Die Anfänge liegen teilweise in dem Umschwung, welcher in der Literatur der nachexili-

---

[1]) Außerkanonische Paralleltexte 203. Vgl. auch Kattenbuschs Bemerkungen über Verbreitung und Bedeutung des Taufsymbols II 657 ff., besonders A. 285.

[2]) Außerkanonische Paralleltexte 200 ff.

schen Zeit im Judentum deutlich zum Ausdruck kommt. Der religiöse Individualismus trägt neue Anschauungen in die Eschatologie hinein. Das Gericht über die Völker genügt nicht mehr, es wird zum Urteilsspruch, wobei jeder einzelne zur Rechenschaft vor Gott erscheint. Die Vergeltung erfolgt schon unmittelbar auf den Tod: In der Unterwelt tritt eine Scheidung ein zwischen den Sündern und den Gerechten. So begegnen wir denn auch oft Formeln, welche in einem Zuge von dem Gerichte sprechen, das sowohl über Sünder als auch Gerechte hereinbrechen wird. Das Grundmotiv einer derartigen Zusammenstellung war wohl der Gedanke, daß die Bedränger, die Ungerechten ihre Strafe, die Gerechten und die Bedrückten ihr gutes Recht und Belohnung finden würden [1]. So lesen wir im slavischen Henochbuch [2]: „wenn der Herr sendet das große Licht, wird das Gericht werden den Gerechten und Ungerechten". Ähnlich die Sibylle: „Aber wenn dann das Gericht der Welt und der Sterblichen kommt, welches Gott selbst veranstalten wird, richtend zugleich die Gottlosen und die Frommen" [3]. Nicht ohne Beweiskraft sind auch die apokalyptischen Reden Jesu, wo das Gericht über die Gerechten und Gottlosen geschildert wird. Zu beachten ist die Reihenfolge. Zuerst wird das Urteil gefällt über die Gerechten, dann erst über die Gottlosen. Die gleiche Reihenfolge findet sich in unserer Formel vor, was gewiß nicht zufällig ist. Daß das Gericht mit den Frommen seinen Anfang nimmt und die Ungerechten erst nachher an die Reihe kommen, ist übrigens ausdrückliche Lehre des ersten Petrusbriefes und zwar im gleichen Kapitel 4, 17, wo die Formel sich vorfindet: *ὅτι καιρὸς τοῦ ἄρξασθαι τὸ κρίμα ἀπὸ τοῦ οἴκου τοῦ θεοῦ. εἰ δὲ πρῶτον ἀφ' ἡμῶν, τί τὸ τέλος τῶν ἀπειθούντων τῷ τοῦ θεοῦ εὐαγγελίῳ.* Die erwähnten Stellen, die sich noch vermehren ließen, mögen genügen um zu zeigen, daß sowohl in der Theologie des ausgehenden Judentums, wie in der Lehre Christi und des Urchristentums das Endgericht als ein Vergeltungsakt aufgefaßt werde. Zum Ausdruck kam dieser Gedanke dadurch, daß man bei Erwähnung des Gerichtes zugleich auf die beiden

---

1) Hen 45, 5. 6; 50, 2 und sonst.

2) 46, 3; ed. Bonwetsch 41; vgl. 40, 13.

3) IV 40 f. Übersetzt von Blaß bei Kautzsch, Apokryphen und Pseudepigraphen 202. Die Umstellung der Worte war bedingt durch das Versmaß. Vgl. auch Die christl. Sibylle VIII 415, bei Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen 335: „und später will ich zum Gerichte kommen, wenn ich richte der Frommen und der Gottlosen Leben."

Klassen der zu Richtenden, auf die Gerechten und die Ungerechten, hinwies. Das gleiche Verhältnis scheint mir auch bei unserer Formel *κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς* vorzuliegen.

Die Begriffe „Leben und Tod“ sind in der Theologie des Spätjudentums beliebt und spielen besonders in der Eschatologie eine gewisse Rolle. Das Leben bedeutet hier die Fortdauer im Jenseits, dann aber hauptsächlich die Teilnahme am Heil der Endzeit, ja sogar das Heil selber. Die erschöpfende Stellensammlung bei Volz [1]) stellt dies über alle Zweifel sicher. Das Verb „leben“ bedeutet „am Heil teilnehmen, selig sein“ in Esr 7, 21. 129; 8, 6; Ps Salom 14, 3; 15, 13; vgl. 9, 5; 14, 10. Die Seligen sind die viventes: Bar 49, 2; 51, 11; viventes vivimus: Esr 7, 67; sie gelangen zum Leben: tos. sanh. XIII, 2. b; sanh. 103 b; vivificari = selig werden: Esr 7, 137; vivere in novissimis Esr 14, 22; Bar 76, 5; 41, 1. Im Leben leben sl. Hen 42, 6 B. In den gleichen Gedankenkreis hinein gehören die jüdischen Vorstellungen vom Land der Lebendigen und vom Buch der Lebendigen [2]). Wenn die These Harnacks von der jüdischen Urschrift der Didache, den sogenannten beiden Wegen, richtig ist, so sind sicher auch die Begriffe vom Weg des Lebens und vom Weg des Todes eschatologischen Inhaltes. Der Weg des Todes führt ins Verderben, zum Ausschluß aus dem Reiche. Jene aber, die vom Heil ausgeschlossen sind, bekommen das Attribut des Todes: Sie sind aus dem Buche des Lebens ausgestrichen [3]). Ihre Werke sind tot; man vgl. Jer 2, 17. 26 etc., sowie den neutestamentlichen Sprachgebrauch in Röm 7, 8; Hebr 6, 1; 9, 14. Vgl. auch Ps 142, 3 מֵתֵי עוֹלָם; Dann Beresch. rabbah: „Wie sollten die Gottlosen wieder lebendig werden? Sind sie doch in ihrem Leben tot. Und so haben sie gesagt: Die Gottlosen heißen schon im Leben Tote und die Gerechten heißen schon im Tode Lebendige.“ Angesichts dieses auf das Beste bezeugten Sprachgebrauches wird die Behauptung, daß im Zeitalter Christi die Ausdrücke *νεκροί* und *ζῶντες* bereits geprägt sind und einen bestimmten eschatologischen Inhalt haben, kaum anfechtbar sein. Unter den *ζῶντες*, den

---

1) Jüdische Eschatologie 327 ff. 306. Vgl. auch Bousset, Religion des Judentums 316.

2) Volz, Eschatologie 92 ff. Es scheint mir bezeichnend zu sein, daß zuweilen das Buch der Lebendigen auch das Buch des Lebens der Heiligen genannt wird, offenbar ein Hinweis auf die vielfach vorliegende Identifizierung der Heiligen und Frommen mit den sogenannten Lebendigen.

3) Vgl. Volz, Eschatologie 94.

Lebenden verstand man die Gerechten, die Frommen, die Heiligen, die das Heil erreichen; die *νεκροί* aber, die Toten, sind die Sünder, die Gottlosen, überhaupt alle jene, welche aus irgend einem Grunde vom Himmelreich ausgeschlossen sind. Diese Einsicht wirft vorteilhaftes Licht auf manche Stelle im NT, für die man bis jetzt vergebens nach einer befriedigenden Erklärung suchte. Ich erinnere nur an Lk 9, 59 [1]), und an den so oft geschmähten, weil unverstandenen Nachweis Christi von der Auferstehung der Toten in den Synoptikern [2]). Desgleichen wird uns manches klarer in der

---

[1]) Diese Stelle war z. T. schon den Vätern und ältern Exegeten unverständlich und bei den Exegeten der neuern Zeit hat ihre Erklärung mehr als eine Mißgeburt zutage gefördert; und doch liegt die Lösung nach den eben gegebenen Voraussetzungen nicht ferne. Christus befindet sich auf dem Wege nach Jerusalem am Ende seiner Wirksamkeit in Galiläa. Er hat bei den dortigen Juden schlimme Erfahrungen gemacht: Sie wollen der Botschaft vom Reich Gottes keinen Glauben schenken, und Christus hatte bereits über sie das Wehe ausgesprochen (c. 6). Es hat daher gar nichts Auffallendes an sich, wenn Christus dem jungen Manne, welcher zuerst nach Hause gehen will, um seinem verstorbenen Vater die letzte Ehre zu geben, antwortet: Laß jene, die tot sind, d. h. jene, die um irdischer Rücksichten willen die ererbten Traditionen und die Familienbräuche höher stellen als den Ruf Christi und die vom Reich, das Christus verkündet, nichts wissen wollen, folglich davon ausgeschlossen sind, ihre Toten begraben. Daß hiebei das erste *νεκρούς* in der Tat eine Beziehung zum Gottesreich, zum Heil hat, geht deutlich aus der nachfolgenden Aufforderung Jesu hervor: „Du aber (man beachte den Gegensatz, der auf das erste *νεκρούς* Bezug hat) mach dich auf und verkünde das Reich Gottes.“ Dadurch, daß der junge Mann dem Rufe Jesu folgt, wird ihm der Weg zum Heil geöffnet; er ist kein Toter, wie die übrigen, sondern ein Lebendiger. Die Worte Jesu richten sich also in erster Linie gegen die verstockten Gesetzeslehrer und so verlieren sie die Schärfe und Härte, die man oft in ihnen zu finden geglaubt hat.

[2]) Vgl. Mt 22, 31—33; Mk 12, 26. 7; Lk 20, 37. 38. Alle Kunstgriffe der Exegeten waren bis jetzt nicht imstande, aus dem Syllogismus, den Christus den Sadduzäern vorlegt, mehr herauszulesen, als die Schlußfolgerung, daß die drei Erzväter am Leben wären. Christus aber wollte den Nachweis leisten, daß es eine Auferstehung der Toten gibt. Und dies hat er in der Tat auch getan; seine Argumentation wurde verstanden und hat gewirkt. Nach Mt 22, 33. 34 erregte sie die Bewunderung des Volkes und machte die Sadduzäer verstummen. Für uns aber scheint sie unverständlich zu sein, weil wir nicht einsehen, wieso die Beweisführung vollständig ist und zum angekündigten Ziele führt. Um die Lösung zu finden, gilt es eine Brücke zu schlagen zwischen dem Obersatz und dem Untersatz, und das logische Band zu finden, welches die beiden verbindet und den Beweis zwingend macht. Die Lösung, die ich vorschlage, ist folgende: Christus mußte sich mit seinen Gegnern auf eine gemeinsame Basis stellen, und als diese betrachte ich den Pentateuch

paulinischen und johanneischen Theologie. Wir erkennen, daß deren tiefe Erörterungen über Leben und Tod nicht einfach dem theologischen Denken entsprungen sind, sondern sich an den gemeinverständlichen, eschatologischen Sprachgebrauch von *νεκροί* und *ζῶντες* anschließen.

Nach diesen Ausführungen dürften über den ursprünglichen Sinn der Formel *κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς* kaum mehr ernstliche Zweifel herrschen. Diese Wortverbindung besagt also nichts anderes,

---

sowie das Vorhandensein von allgemein gebrauchten und verstandenen termini technici, welche die Teilnahme und Nichtteilnahme am Heil der Endzeit ausdrückten, nämlich *ζῶντες* und *νεκροί* in dem Sinne, wie oben nachgewiesen wurde. Unter diesen Voraussetzungen gewinnt der Syllogismus Leben und Beweiskraft. Obersatz aus Ex 3, 6: Gott ist der Gott Abrahams und der Gott Isaaks und der Gott Jakobs. Untersatz aus Ex 3, 6: Gott ist nicht ein Gott der Toten (d. h. jener, welche in der Endzeit dem Verderben anheimfallen), sondern der Lebenden (d. h. der Teilhaber am Reich). Schlußsatz: Also gehören Abraham, Isaak und Jakob zu den Lebenden, d. h. sie werden des Heiles teilhaftig werden. Letzteres ist aber ein Ding der Unmöglichkeit, wenn sie nicht aus der Scheol herauskommen und sich mit Leibern bekleiden. Also werden sie auferstehen. Diese Erwägung lag für einen jeden der Hörer nahe; war doch die Auferstehung in den Augen der Juden nichts anderes, als ein Mittel, welches den Verstorbenen den Eintritt ins Heil ermöglichen sollte. Wiewohl Christus die kraß materiellen Hoffnungen, welche man an das Messiasreich knüpfte, zurückwies, so übernahm das Christentum gleichwohl, der Lehre Christi folgend, die jüdische Lehre von der resurrectio carnis, welche ja auch nach christlicher Auffassung für die Gerechten das Übergangsstadium bildet zum Eintritt in die Vollfreude des eschatologischen Endreiches bei der Wiederkunft Christi. Der Kern dieser Lehre scheint mir in dem begründet zu liegen, was Volz (Eschatologie 250) schreibt: »Das Gemeinsame bei allen Formen der Neubelebung, genauer bei allen Formen des Eintrittes in die Teilnahme am Leben der Heilszeit ist die Voraussetzung, daß die zurückgekehrten Abgeschiedenen körperhafte Wesen sind. Dies hängt damit zusammen, daß der Schauplatz des Heiles die Erde oder doch irgendwie ein materiell gedachter Ort ist.« So verstehen wir die Tragweite des Schlußsatzes, der nicht mehr besagt, als daß die Patriarchen Lebende sind; aber im gleichen Zuge schließt er auch die Auferstehung mit ein, denn durch diese nur sollte und konnte ja das eigentliche Leben verwirklicht werden. Diese Erklärung ist von allen bisherigen Lösungsversuchen, die mir zu Gesichte kamen, die einzige, welche nicht auf halbem Wege stehen bleiben muß, und die dem den Exegeten unverständlichen und daher oft als ungenügend und als ein Beispiel rabbinischer Exegese verschrieenen Nachweis Christi von der Auferstehung der Toten wieder zu seinem Rechte verhilft. Ich brauche kaum hervorzuheben, daß dieses Resultat unsern Aufstellungen über den Sinn der Formel *κ. ζ. κ. ν.* sehr entgegenkommt.

als daß der kommende Richter das Urteil sprechen wird über die Gerechten, um sie zu belohnen durch die Aufnahme ins Reich, und über die Sünder, welche vom Heil ausgeschlossen sind und dem ewigen Tode verfallen.

Außer in 1 Petr 4, 5 begegnen wir im NT der Formel nur noch in 2 Tim 4, 1 (u. Apg 10, 42 *κριτὴς ζώντων καὶ νεκρῶν*). Hier aber lassen sich weder für die wörtliche noch für die übertragene Bedeutung von *ν.* und *ζ.* bestimmte Anhaltspunkte feststellen. Hingegen möchte man in Offb 11, 18, wo von einem Gerichte über die Toten die Rede ist, eher an Tote im übertragenen Sinne denken, weil der Nachdruck weniger auf der Seinsweise der in Frage kommenden Völker und Personen liegt, als vielmehr in deren moralischer Beschaffenheit, was schon aus dem deutlich hervorgehobenen Gegensatz zwischen den Gerechten und Ungerechten hervorgeht. Hingegen möchte ich auch hier die Frage offen lassen [1]). Dieser im neutestamentlichen Zeitalter übliche Sprachgebrauch von *ζῶντες* und *νεκροί* verschwand nicht so bald. Die paulinischen und johanneischen Schriften mögen viel dazu beigetragen haben, daß das Bild vom Leben und vom Tod zur Bezeichnung der Erlangung oder Nichterlangung des Heils in der Folgezeit beliebt geblieben ist. Zeugnisse stehen genug zur Verfügung; man vgl. z. B. unter den vielen cod. Bobb. zu Mk 16, 3. Es sind die vivi Dei, welche mit Christus auferstehen, die in den außerkanonischen Quellen oft *δίκαιοι* genannt werden (bei Mt 27, 52 sind es die *ἅγιοι*); vgl. Lk 16, 20; Röm 14, 17 und Martyr. Polyc. 14, 1 [2]). Dann 2. Klemensbrief 1, 6; 3, 1; Didache c. 9 und 10; 16, 1. 9; Pastor Herm. IX, 16; Origenes, De princ. II, 4, 1 zu Mt 22, 23 [3]). Insbesondere Origenes, Johannes-Kommentar XX, 25; II, 17.5, ed. Preuschen 73, 33 f. [4]); XXVIII 398 ff.; vom Martyrium c. 41, ed. P. Koetschau 38; in Numer. hom. IX [5]). Vgl. auch Hippo-

[1]) Röm 14, 9 scheint von wirklichen Toten und Lebendigen zu sprechen, enthält aber meiner Ansicht nach die Formel nicht, weil eine Umstellung der Worte vorliegt; vgl. slav. Hen 39 Rez. B übersetzt von Bonwetsch 35.

[2]) Acta Martyrum selecta, ed. Gebhardt (1902) 7.

[3]) De la Rue I 85: Manifestissime nos docet, (quoniam) Deum patriarcharum pro eo quod sancti essent et viverent, Deum appellari viventium.

[4]) *Εἰ τοίνυν ὁ θεὸς ἁγίων ἐστὶν καὶ θεὸς ζώντων εἶναι λέγεται, οἱ ἅγιοι ζῶντες καὶ οἱ ζῶντες ἅγιοι, οὔτε ἁγίου ὄντος ἔξω τῶν ζώντων οὔτε ζῶντος χρηματίζοντος μόνον καὶ οὐχὶ μετὰ τοῦ ζῆν ἔχοντος καὶ τὸ ἅγιον αὐτὸν τυγχάνειν.*

[5]) De la Rue II 298. Zu „veniet enim iterum filius hominis et cum venerit, sine dubio inveniet quosdam quidem mortuos, quosdam autem viventes" gibt Origenes auch folgende Erklärung: Quidam tamen ex iis qui ante nos

lyt [1]), Syrische Didascalie [2]), Ambrosius [3]). Ein weiterer Beleg für diesen Sprachgebrauch sind ohne Zweifel auch die altchristlichen Grabmonumente, die darstellende Kunst sowohl, wie die Inschriften mit ihren Akklamationen. Überall steht die Idee des Lebens im Vordergrund [4]).

Fassen wir nunmehr die entscheidende Stelle ins Auge, welche neben 2 Tim 4, 1 die Symbolformel enthält: 1 Petr 4, 5. Für den wörtlichen Sinn von *ζῶντας* und *νεκρούς* spricht nichts als der sensus obvius des Wortlautes; denn weder v. 5 noch der Zusammenhang legt den Gedanken an die Totenwelt und die Welt der Lebendigen nahe. Hingegen sprechen eine Menge von Gründen für einen übertragenen Sinn. Der ganze Brief ist durchzogen von einem auffallenden Gerichtsernst. Das Gefühl der Verantwortung kommt stark zum Ausdruck (4, 5). Die Verächter des Christentums müssen Rechenschaft ablegen. Das Gericht beginnt mit dem Hause Gottes. Die Gottlosen verfallen dem sichern Verderben, denn die Christen haben kaum Aussicht gerettet zu werden. Wir sehen: es sind nicht Tote und Lebendige, welche das Gericht zu erwarten haben, sondern Ungerechte und Gerechte; der Gegensatz zwischen diesen beiden Kategorien von zu Richtenden zieht sich von einem Ende des Briefes bis zum andern. An Verstorbene denkt der Verfasser nirgends, wie dies im ersten Thessalonicherbrief der Fall ist. Sein Blick ist auf das Diesseits gerichtet, auf näherliegende Interessen, auf die praktischen Bedürfnisse der Leser. Es ist ein Ermunterungsschreiben, welches die Christen

---

interpretati sunt hunc locum, memini quod mortuos dixerunt eos qui nimietate scelerum in peccatis suis mortui intelliguntur: viventes autem eos qui in operibus vitae permanserint. Verumtamen utrolibet modo stabit etiam in futuro magnus hic pontifex et salvator noster medius vivorum et mortuorum. Sed et tunc forte medius vivorum et mortuorum stare dicendus est, cum statuet oves quidem a dextris suis, haedos autem a sinistris et dicit iis qui a dextris sunt: Mt 25, 34. 41. Et sunt utique mortui ii qui in ignem mittuntur aeternum, sunt autem vivi illi qui mittuntur ad regnum.

[1]) Ed. Achelis. fragm. XXV (unecht) zu Ps 54, 16. *Ἔλεγέν τις τῶν παλαιῶν ζῶντας εἰς Ἅιδου κατέρχεσθαι μόνους τοὺς κατήχησιν τῶν θείων παιδευμάτων ἔχοντας· ὁ γὰρ ἄγευστος τῶν τῆς ζωῆς λόγων νεκρός . . .*

[2]) Achelis und Flemming, Die syrische Didaskalia, in: TU (N. F. X 2. Heft) 14, 3; vgl. lateinische Übersetzung ed. Funk II 61, 2.

[3]) De trinitate tractatus (vielleicht unecht) ed. Maur. IV 402 u. sonst.

[4]) De Rossi, Bullettino di archeologia christiana, Roma 1877, 29 ff. Dann insbesondere C. M. Kaufmann, Die sepulcralen Jenseitsdenkmäler der Antike und des Urchristentums, Mainz 1900, 60 A. 2.

zum Ausharren in den Bedrängnissen und zu einem guten Lebenswandel auffordert, um beim Gerichte bestehen zu können. Es kann also nicht befremden, sondern es muß vielmehr als selbstverständlich betrachtet werden, daß der Gegensatz zwischen den Gerechten und Gottlosen gerade an jener Stelle auch zum Ausdruck kommt, wo bestimmt vom Gericht des wiederkehrenden Messias die Rede ist, in 4, 5. Die ζῶντες bedeuten hier um so eher die Gerechten, als die bildliche Verwendung des Begriffes „Leben" dem Verfasser des ersten Petrusbriefes nicht fremd ist. Die Hoffnung auf das Heil wird eine ἐλπὶς ζῶσα genannt (1, 3). Das Wort Gottes, oder je nachdem das Attribut ζῶντος auf λόγου oder θεοῦ bezogen wird, Gott selbst, wird als lebend bezeichnet (1, 23). Der Herr wird 2, 4 ein λίθος ζῶν genannt und, was besonders zu beachten ist, die Adressaten des Briefes sind die λίθοι ζῶντες, auf denen das Haus Gottes gebaut wird (2, 5). Wir dürfen daher füglich annehmen, daß auch die ζῶντες in 4, 5 Lebendige sind im geistigen Sinne.

Ein letzter Grund aber, den ich für zwingend halte, und der uns nötigt, die herkömmliche Auslegung von 4, 5 zu verlassen, ist deren Unverträglichkeit mit einer befriedigenden Erklärung von 4, 6. Doch bevor wir einen Rückschluß von v. 6 auf v. 5 tun, möge v. 6 vorerst für sich allein betrachtet werden, ein Vorgehen, welches in Rücksicht auf die Anlage von 1 Petr durchaus statthaft ist. Zwar hätten wir jetzt schon das Recht, das gewonnene Resultat der Untersuchung über den v. 5 für die Erklärung von v. 6 zu verwenden und die νεκροί, denen das Evangelium verkündet wurde, als Tote im übertragenen Sinne aufzufassen. Doch wird das abschließende Resultat dann nur um so sicherer sein, wenn auch die gesonderte Betrachtung von v. 6 zu demselben Ergebnis führt.

Die beste Interpretation einer Stelle ist die des Verfassers selber. Seine Angaben sind wertvoller als alle Hypothesen. Wenn wir uns aber in 1 Petr nach Bekannten umsehen und uns fragen, wem außer den Toten in 4, 6 noch das Evangelium verkündet wurde, so erfahren wir in 1, 12, daß den Adressaten des Briefes selbst die Botschaft vom Leiden und der Verherrlichung Christi gebracht worden war (διὰ τῶν εὐαγγελισαμένων ὑμᾶς). Desgleichen v. 25: „Das Wort des Herrn bleibt in Ewigkeit. Dieses ist aber das Wort, das an euch verkündigt wurde" (τοῦτο δέ ἐστιν τὸ ῥῆμα τὸ εὐαγγελισθὲν εἰς ὑμᾶς). Auf der andern Seite

erfahren wir, daß die Adressaten vor ihrer Berufung einen schlechten Lebenswandel geführt hatten (1, 18). Die Heiden wundern sich nachher, daß sich ihre ehemaligen Sündengenossen der Unsittlichkeit enthielten (4, 2—4). Sie sind aus der Finsternis herausgerufen worden von Gott an sein wunderbares Licht (2, 9). Jetzt sind sie das Volk Gottes und vorher nicht (ebd.). Sie waren irrende Schafe (2, 25). Dem Verfasser des Briefes ist an der Berufung der Adressaten (vgl. 5, 10) offenbar viel gelegen, sonst würde er nicht immer wieder auf diesen Gegenstand zurückkommen. Eine ähnliche Beobachtung machen wir im Epheserbrief, an den sich der erste Petrusbrief, wie allgemein anerkannt wird, in verschiedenen Punkten anlehnt [1]). Daselbst legt Paulus großes Gewicht auf die Berufung der Briefadressaten; vgl. 1, 13. 17; 2, 1 f. 11—13. 17 ff; 3, 1; 4, 17; 5, 8 etc. Dabei ist zu beachten, daß die Seinsbedingung der Adressaten vor der Berufung als Zustand des Todes bezeichnet wird; vgl. 2, 5 *ὄντας ἡμᾶς νεκροὺς τοῖς παραπτώμασιν*; 2, 1 *ὑμᾶς ὄντας νεκροὺς τοῖς παραπτώμασιν καὶ ταῖς ἁμαρτίαις ὑμῶν*. Vgl. 5, 14. Durch die Berufung werden sie neugeschaffen. Ähnlich 2, 15; 4, 22 f. etc.

Auf Grund dieser bestehenden Ideengemeinschaft zwischen dem Petrusbrief und dem Epheserbriefe trage ich kein Bedenken, auch in 1 Petr 4, 6 einen Hinweis auf die früher stattgefundene und im Briefe wiederholt erwähnte Evangelisierung der Adressaten zu erblicken. Letztere konnten, wie dies im Briefe an die Epheser geschieht, wegen ihres Sündenzustandes vor der Berufung sehr wohl als *νεκροί* bezeichnet werden. Bei dieser Annahme bietet auch die Erklärung des Finalsatzes *ἵνα* . . . nicht mehr die geringste Schwierigkeit. Derselbe hat keinen andern Sinn als die Begründung und Zweckbestimmung der Berufung. Wie schon oben bemerkt, brachte es die Anlage und die Natur eines Ermunterungsschreibens, wie es der erste Petrusbrief ist, mit, daß jene Punkte, auf die der Verfasser ein besonderes Gewicht legt und die er einschärfen will, nicht bloß einmal erwähnt werden, sondern ein wenig modifiziert mit neuen Überzeugungsgründen wiederholt zur Sprache kommen. Dieser Fall liegt glücklicherweise auch bei der Zweckbestimmung der Berufung vor. Wir sind somit in der Lage, für 4, 6 mehrere Parallelen im Briefe selbst zu haben. So lesen wir 2, 20. 21: „Wenn ihr die Verfolgung ertraget, trotz Leiden

[1]) Belser, Einleitung² 672. Ad. Jülicher, Einleitung in das NT⁵ u. ⁶, Tübingen 1906, 124.

Gutes tuend, so ist das wohlgefällig bei Gott. Denn dazu wurdet ihr berufen; hat doch auch Christus gelitten für euch, euch zurücklassend ein Vorbild, damit ihr seinen Fußstapfen nachfolget." Als Zweck der Berufung wird hier angegeben: *εἰ ἀγαθοποιοῦντες καὶ πάσχοντες ὑπομενεῖτε* — Gutes tun und Ertragung von Leiden. Beruf des Christen ist es, zu leiden wie der Meister. Ähnlich 3, 9: „Vergeltet nicht Böses mit Bösem oder Schmähung mit Schmähung, sondern im Gegenteil segnet; denn zu diesem Zwecke wurdet ihr ja berufen, damit ihr Segen erbet." Kraft seiner Berufung soll also der Christ Schmähungen und Unrecht geduldig hinnehmen und seine Feinde segnen [1]). Eine wesentlich übereinstimmende Zweckbestimmung der Berufung weist 4, 6 auf. Ich paraphrasiere den Text folgendermaßen: „Denn dazu auch wurde jenen, die einst um ihrer Sünden willen tot waren, die Frohbotschaft gebracht, damit sie von den Menschen zwar dem Fleische, dem Erdenleben nach gerichtet, gering geschätzt, eine ungerechte Beurteilung erführen (vgl. 4, 4) wie man eben von den Menschen gerichtet wird, die nicht wie Gott ohne Ansehen der Person nach eines jeden Werk ihr Urteil fällen; und damit sie anderseits das Geistesleben besäßen", welches ja nach urchristlicher Auffassung die unerläßliche Vorbedingung zur Erlangung des Heils war. Wie nachher gezeigt werden soll, bildet v. 6 im Zusammenhang ein Glied in der Beweiskette für den Nachweis von 3, 17; daher wird der Vers eingeleitet mit *εἰς τοῦτο γὰρ καὶ*. Der Aorist *κριθῶσιν* steht grammatikalisch korrekt da und macht dem Verständnis keine Schwierigkeiten mehr. Er bezeichnet hier weniger einen spezifisch richterlichen Akt, sondern nach biblischem Sprachgebrauch bezieht er sich eher auf ein moralisches Richten. Denn *κρίνειν* bezeichnet öfter das unstatthafte, vermessene Urteil, die lieblose Kritik über den Nächsten [2]). Auch die nähere Bestimmung des *κριθῶσιν* durch *κατὰ ἀνθρώπους* legt, wie überhaupt

[1]) Man beachte die immer wiederkehrende Formel *εἰς τοῦτο (γὰρ) ἐκλήθητε* (in 4, 6 *εὐηγγελίσθη*). Man vgl. hierzu 1 Thess 3, 3 *(μέλλομεν θλίβεσθαι) . . ὅτι εἰς τοῦτο κείμεθα.*

[2]) Vgl. Mt 7, 12; Lk 6, 37; Jo 7, 2 *μὴ κρίνετε κατ' ὄψιν* (1 Petr 4, 6 *κατὰ ἀνθρώπους*); Jo 8, 26; 18, 31; Apg 23, 6; 24, 21; Röm 2, 1 f. (man vgl. übrigens Röm 2, 1—10 und 1 Petr 4, 1—6. Eine Verwandtschaft scheint nicht ausgeschlossen zu sein); 3, 7; 14, 3. 10. 13; 1 Kor 2, 2; (5, 12); Jak 4, 11. 12; Jo 8, 15 *ὑμεῖς κατὰ τὴν σάρκα κρίνετε* etc. Zur Idee selbst vgl. 1 Petr 2, 4. 24. Dann erwähnt Resch (Agrapha[2] 278) ein Agraphon zum ersten Petrusbrief: Nolite per opinionem judicare fratres vestros.

der ganze Kontext, unsere Auffassung nahe; 4, 4 spricht es deutlich aus, daß die Christen in der Tat arge Verunglimpfungen zu ertragen haben um des reinen Wandels willen, desgleichen 3, 16; *βλασφημεῖν* und *καταλαλεῖν (ἐπηρεάζειν)* sind sehr starke Ausdrücke, welche die Schärfe der Kritik zur Genüge kennzeichnen [1]). Der Sinn von v. 6 läßt sich daher in folgender Weise kurz ausdrücken: Dem Verfasser ist es darum zu tun, im Zusammenhange darzulegen, daß es zur Nachfolge und zur echten Jüngerschaft Jesu gehöre, Leiden, Verfolgung, herbe Kritik und Verleumdung geduldig zu ertragen, denn durch Leiden gelange man zur Herrlichkeit (vgl. 5, 10 und die ganze Auffassung des ersten Petrusbriefes von der *δόξα* und den *πάθη*). Zur Begründung und Erläuterung dieser Idee beruft er sich auf einen den Lesern sehr nahegehenden und wichtigen Gegenstand, nämlich auf ihre Bekehrung. Diese erscheint ihm als Grund und Veranlassung aller Feindseligkeiten, welche die Christen auszustehen hätten. Petrus legt ihnen dar, daß die Berufung zum Evangelium ein Doppeltes bezwecke und erreiche, nämlich sie aus Toten, wie sie es vorher waren, zu Lebenden zu machen (denn bekanntlich bildete das Geistesleben in der Sprache des Urchristentums die Einleitung und Vorbedingung zur künftigen *δόξα*), und anderseits ihnen Gelegenheit zu geben zu schuldlosem aber verdienstvollem Leiden, welches zum Geistesleben und zur Herrlichkeit führe, wie auch Christus durch sein Leiden zur Herrlichkeit gelangt sei (3, 18; 4, 1).

Dieses aus der Betrachtung von 4, 6 selbständig gewonnene Resultat stimmt überein mit der Erklärung, die wir von v. 5 geboten haben. In beiden Fällen hat die Untersuchung ergeben, daß die *νεκροί* keine Abgeschiedenen sein können, sondern daß wir unter ihnen Ungerechte, Gottlose zu verstehen haben, überhaupt solche, die in den Sünden des Heidentums dahinlebten und vom Messiasreich als ausgeschlossen betrachtet wurden [2]).

---

[1]) Es mag für die Beurteilung unserer Stelle nicht ohne Wert sein, auf die im christlichen Lager selbst herrschende und mißbilligte Kritisiersucht hinzuweisen. Vgl. 1 Petr 2, 1; Jak 5, 9; 4, 11; 1 Tim 5, 13; 1 Clem 30, 1; 2 Clem 4, 1; Didache 2, 3; Hermas, Mand. II, 2; sim. VIII, 7, 2; IX, 15, 3; 23, 2 f. mand. VIII, 3; sim. VI, 5 u. sonst.

[2]) Nimmt man, was übrigens sehr wahrscheinlich ist, eine Anlehnung von v. 6 an v. 5 oder umgekehrt von v. 5 an v. 6 an, so bestärkt das gegenseitige Verhältnis nur unsere These. Was das *κριθῶσιν* in v. 6 anbetrifft, so nimmt man allgemein an, daß es nicht den gleichen Sinn hat wie das *κρῖναι* in v. 5. Dennoch scheint mir die Wahl des Ausdruckes nicht ohne Absicht

Es liegt daher auf der Hand, daß an unserer Stelle von einer Evangelisation des Hades keine Spur sich vorfindet. Wenn wir auch, wie wir sehen werden, in der christlichen Literatur sehr früh der Vorstellung einer Verkündigung in der Unterwelt begegnen, so hat dieselbe mit 1 Petr 4, 6 nichts zu tun. Das beweist schon der Umstand, daß die ältern Autoren, auch wenn sie eine Verkündigung im Hades vertreten, die Stelle nicht zum Beweise heranziehen. So Klemens v. Alexandrien[1]), der die *νεκροί* ebenfalls im übertragenen Sinne auffaßt. Augustinus gibt eine mit meiner Erklärung durchaus verwandte Deutung[2]); doch bin ich ausschließlich auf Grund der innern Kritik zu diesem Resultat gelangt, welches die einfachste und natürlichste Lösung der Frage darstellt.

---

zu sein. Denn das Gericht, das die Christen am Fleischesleben (*κριθῶσι ... σαρκί*) über sich ergehen lassen müssen, scheint in gewisser Beziehung bereits als eine Einleitung zum eschatologischen Endgericht anfgefaßt zu sein, wie ja auch das Leben im Geiste als ein Anfang der *δόξα* betrachtet wurde. Hierauf hat wohl 4, 7 Bezug, wo es heißt, daß die Zeit da wäre, wo das Gericht mit dem Hause Gottes anfange. Überhaupt ist die Idee, daß die eschatologische Zeit bereits angebrochen sei, nicht vereinzelt. Man vgl. 1 Thess 5, 4 f.; Röm 13, 12; 1 Kor 10, 11; 2 Kor 6, 2; 4, 9 f.; 2, 15 f.; Röm 9, 13 u. a. m.

[1]) Adumbrat. in 1 Petr, Zahn, Forschungen III 82. 3 f.: *Qui reddent, inquit, rationem ei qui paratus est judicare vivos et mortuos. Hi secundum praecedentia erudiuntur judicia. Ob hoc etiam subjungit: „Propter hoc enim et mortuis evangelizatus est nobis videlicet, qui quondam extabamus infideles, ut judicemur quidem secundum hominem, inquit, in carne vivant autem secundum deum in spiritu.“ Qui a fide videlicet exciderunt dum adhuc in carne sunt, judicantur secundum judicia praecedentia ut paeniteant. Idcirco etiam subnectit dicens „vivant secundum deum in spiritu“.* Offenbar schwebt Klemens ein bußdisziplinärer Gedanke vor. Daß hier Christus als Subjekt von *εὐηγγελίσθη* erscheint, ist sehr beachtenswert und durchaus nicht unwahrscheinlich. Es gibt einen sehr guten Sinn im Zusammenhang; vgl. 3, 18; 4, 1.

[2]) Ep. 164. Ad Evod. 21: *Proinde etiam quod sequitur et dicit Petrus (4, 6) non cogit apud inferos intelligi. Propter hoc enim in hac vita et mortuis evangelizatum est, id est infidelibus et iniquis, ut cum crediderint judicentur quidem secundum homines in carne, hoc est in diversis tribulationibus et ipsa morte carnis: unde idem apostolus alio loco dicit, tempus esse ut judicium incipiat a domo domini.* Sehr richtig. Auch Cyprian zitiert die Stelle, scheint sie aber auf die Höllenfahrt Christi zu beziehen, aber nicht ohne das mit einer Hadespredigt unverträgliche judicentur in ein suscitentur zu verwandeln (Test. II 27, CSEL I 94, 17). Schmidt (Zwei Fragen 42) und Swete (Apostles-creed, its relation to primitive Christianity [3], London 1899, 58) sowie Chase (bei Hastings, Dictionary of the Bible III 795) haben Unrecht, wenn sie das cyprianische Zeugnis als die älteste Bezeugung von 4, 6 auffassen.

2. Die Stelle 1 Petr 3, 19.

Die Untersuchung, welche sich zur Aufgabe macht, den eigentlichen Sinn dieser rätselhaften Stelle zu finden, ist ungleich schwieriger als bei 1 Petr 4, 6. Schon die kritische Sichtung des weitschichtigen, oft an Mangel an Klarheit leidenden exegetischen Materials, welches sich an 3, 19 anknüpft, bereitet nicht geringe Mühe. Die Vertreter der Interpolationshypothese freilich machen sich die Sache leicht, indem sie die Stelle einfach streichen. Doch kommen sie damit der Lösung keinen Schritt näher, weil die Schwierigkeiten, welche dieser Vers dem Verständnis bietet, nach wie vor bleiben, abgesehen davon, daß man Mühe hat Gründe zu finden, welche den Einschub einigermaßen verursacht haben könnten. Es ist daher dieser Ausweg zu allerletzt, wie Schmidt selbst eingesteht [1], zu benützen. Doch möge im folgenden auf diese Hypothese immerhin eingegangen werden. Die Untersuchung des Textbestandes von 3, 19 ist auch für die Lösung, für die Ermittlung des Sinnes nicht ohne Wert. Außerdem bietet sie interessante Einblicke in die Geschichte dieser Stelle. Selbstverständlich können die nachfolgenden Ausführungen nur als Beiträge aufgefaßt werden; ein abschließendes Wort über den Text wird sich vielleicht nach dem Erscheinen des von Sodenschen Textbandes sagen lassen.

a. Der Text von 3, 19.

Der Text von 3, 19 bietet, äußerlich betrachtet, keine überaus großen Schwierigkeiten. Die Bezeugung des griechischen Wortlautes ist fast einstimmig. Die Varianten in v. 8 ἔπαθεν anstatt ἀπέθανεν; ὑμᾶς anstatt ἡμᾶς kommen für den Sinn von v. 19 weniger in Betracht, da sie ihn nicht stark ändern. Wichtiger sind schon die Varianten von θανατωθεὶς μὲν σαρκί, ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι. Klemens Alexandrinus [2], die Vulgata-Codices Fuldensis, Harleianus und Toletanus, sowie Rufinus [3] und Augustinus [4] lesen zwar den klassischen Text mortificatus und vivificatus. Hingegen Fulgentius [5], die beiden Codices Amiatinus [6] und Demidovianus,

---

[1]) Zwei Fragen 47.
[2]) Adumbr. in 1 Petr z. St. Zahn, Forschungen III 81.
[3]) Expositio Symboli, Migne, P. lat. XXI 364.
[4]) Ep. 164, Migne, P. lat. XXXIII 709.
[5]) De fide catholica, Migne, P. lat. LXV 718.
[6]) Liest mortificatos ipse.

sowie Beda[1]), haben dafür mortificatos und vivificatos; der liber comicus[2]), welcher mit dem Codex Toletanus verwandt ist und in den Lesungen für alte Feste ältere Texte bietet, liest: ut nos offerret deo mortificatos autem carne, vivificatus autem spiritu. Doch kennt Beda auch die andere Vorlage, welche den klassischen Text vertritt: Alia translatio hunc locum ita habet: Christus semel pro peccatis nostris mortuus est, justus pro injustis ut nos adducat ad deum, mortificatus corpore, sed vivus factus in spiritu[3]). Diese Veränderung des Textes ist nicht ohne Interesse. Sie wird bloß von abendländischen Zeugen vertreten, welche in eine Zeit fallen, wo 3, 19 bereits ein Stein des Anstoßes war, und man um der augustinischen Deutung von v. 19 willen und um der Annahme einer Hadespredigt auszuweichen, ein Interesse daran hatte, für v. 19 ein anderes Subjekt zu haben als den gestorbenen und wiederbelebten Christus. Daher hielt man wohl mortificatus und vivificatus, welche für v. 19 das Subjekt abzugeben scheinen, für falsche Lesarten und ersetzte sie durch die beiden Akkusative.

Was den griechischen Text von v. 19 selbst anbetrifft, so ist er von allen Unzialen einstimmig bezeugt. C fügt ein *κατακεκλεισμένοις* ein. Eine ausgiebigere Quelle für Varianten bilden die Zitate der Väter und der kirchlichen Schriftsteller sowie die Übersetzungen[4]).

Die erste, sichere Bezeugung von 3, 19 findet sich in dem kurzen Kommentar des Klemens von Alexandrien zum ersten Petrusbriefe, welcher in den sogen. Adumbrationes in epistolas canonicas erhalten ist[5]). In der altlateinischen Übersetzung lautet die Stelle: „Christus enim, inquit, semel pro peccatis nostris mortuus est, justus pro injustis, ut nos offerret deo mortificatus quidem carne, vivificatus autem spiritu. Haec ad fidem eorum redigens dicit, hoc est: in nostris vivificatus est spiritibus. Adveniens, inquit praedicavit eis qui quondam erant increduli. Speciem quidem eius non viderunt, sonitum vero vocis audierunt. Cum sustineret, inquit dei longanimitas. Ita est bonus deus ut etiam per eruditionem

1) In primam ep. Petri, Migne, P. lat. XCIII 58.

2) Anecdota Maredsolana I (Maredsous 1893) 161, 3.

3) In prim. ep. Petri, Migne, P. lat. XCIII 59.

4) Ich gebe die Varianten nicht bloß nach dem nackten Wortlaut wieder, sondern wenn immer möglich, dem ganzen Zusammenhang nach, in dem sie stehen, um zu zeigen, wie theologische und exegetische Arbeit vielfach bei ihrer Entstehung mitgewirkt haben.

5) Zahn, Forschungen III 81, 18.

salutis operatur effectum." Auffallend ist die verstümmelte Form des Zitates. Der Übersetzer ist sonst genau; v. 18 und 20 sind ohne Änderung wiedergegeben. Es fehlt das *ἐν ᾧ*; dann sind die *πνεύματα ἐν φυλακῇ* nicht erwähnt, sondern durch die Ungläubigen der Vorzeit schlechthin substituiert, es wäre denn, daß spiritibus zum Folgenden zu ziehen ist. Die Stelle bezieht sich bei Klemens wahrscheinlich auf die Hadesfahrt Christi wegen des Jobzitates, das auch anderswo von Klemens auf die Höllenfahrt bezogen wird. Möglicherweise denkt er an eine Verkündigung des Heils an die Sünder der Flut; denn das Strafgericht der Sündflut scheint Klemens im Auge zu haben, wenn er von einer eruditio *(παιδεία)* spricht, welche den Weg zum Heil öffnet. Nach echt klementinischer Auffassung sind die Strafen, welche Gott verhängt, meist nur Züchtigungen, welche das Heil des Gestraften bezwecken. Die Geister in der Haft sind vielleicht absichtlich nicht erwähnt, weil Klemens vor dem Schritt zurückscheute, auch ungehorsamen Geistern das Heil zugänglich sein zu lassen, weshalb er es wohl vorzog, die Stelle auf die Flutsünder im allgemeinen zu beziehen. Die gleiche Tendenz bemerken wir in der andern Stelle, wo Klemens auf 3, 19 anspielt mit einer Willkür, welche die Grenzen der Paraphrase überschreitet: *οὐχὶ δηλοῦσιν εὐηγγελίσθαι τὸν κύριον τοῖς τε ἀπολωλόσιν ἐν τῷ κατακλυσμῷ* [1]). Was Origenes anbetrifft, so scheint er die Stelle in der klassischen Textgestalt gelesen zu haben. Er bezieht sie auf die Hadesfahrt Christi. Die Verkündigung ist ihm eine *οἰκονομία περὶ ψυχῶν* beim Hinabstieg an den Ort der Seelen, *ἣν ἔμελλε ποιεῖν καταβὰς εἰς τὸ χωρίον αὐτῶν, ἵνα τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασι κηρύξῃ, πορευθεὶς πρὸς αὐτά ἀπειθήσασί ποτε.* Da wir es mit einem freien Zitat zu tun haben, so hat es wohl keine Bedeutung, daß das *πορευθείς* näher bestimmt ist durch *πρὸς αὐτὰ* und hinter dem *κηρύξῃ* steht [2]). In der gleichen Schrift (Johanneskommentar VI 35) wird das Zitat eingeführt mit den Worten: *καὶ περὶ τῆς ἐν φυλακῇ πορείας μετὰ πνεύματος παρὰ τῷ Πέτρῳ ἐν τῇ καθολικῇ· θανατωθεὶς κτλ.* bis 20[a] in der klassischen Form [3]); doch ob wir den ursprünglichen Origenestext noch besitzen, ist nicht mit Sicherheit auszumachen, weil längere, frei-

---

[1]) Strom. VI 6, ed. O. Stählin 454, 14. Man beachte den auffälligen Infinitiv des Perfekts *εὐηγγελίσθαι*.

[2]) Jo-Kommentar, Fragm. LXXIX, ed. E. Preuschen, Gr. Chr. Schr. Origenes IV 545.

[3]) A. a. O. 144.

stehende und nicht mit dem Text verwobene Zitate von spätern Abschreibern die klassische Textgestalt erhielten [1]).

Schwierigkeiten hingegen sonderbarer Art macht ein anderes Origeneszitat. Freilich hat hier möglicherweise die Hand Rufins eigenmächtig eingegriffen. Doch es ist gar nicht sicher; denn die Textgestalt der Petrusstelle in des Rufin eigener Schrift, Comm. in Symb. apost. [2]), stimmt nicht mit jener des Origenes [3]) überein. Zu beachten ist, daß das Zitat als ein wörtliches aufgefaßt sein will. „Non legunt quid scriptum sit de spe illorum, qui in diluvio perempti sunt, de qua spe Petrus ipse in prima epistola ita ait: quia Christus mortuus quidem est carne, vivificatus autem spiritu: in quo pergens praedicavit his spiritibus qui in carcere tenebantur qui increduli fuerant aliquando cum exspectarent Dei patientiam in diebus Noe, cum fabricaretur arca, in qua pauci, i. e. octo animae salvae factae sunt per aquam, quod et vos simili forma nunc baptisma salvos facit.“ Vorerst fällt die Umstellung von *πορ. ἐκήρ.* und *τοῖς ε. φ. πν.* auf. *Πορευθείς* ist nicht unpassend mit pergens wiedergegeben und könnte leicht mit in quo verbunden werden, was der augustinischen Deutung entsprechen würde. Das zeitlich undeterminierte *ἐν φυλ.* wird in die Vergangenheit gerückt und mit der Verkündigung offenbar gleichzeitig gedacht. In seiner Vorlage liest Rufin: *ὅτι ἀπεξεδέχοντο τὴν τοῦ θεοῦ μακροθυμίαν* (es wäre denn, daß das mediale *ἀπεξεδέχετο* des klassischen Textes vom Lateiner irrtümlich passivisch verstanden worden wäre). Daß *ὅτι* für *ὅτε* gelesen wurde, ist bei der häufigen Verwechslung von *ε* und *ι* in den Handschriften nicht auffällig. Das cum kann nur die Wiedergabe von *ὅτι* sein, weil es einen Konjunktiv (exspectarent) bei sich hat, und weil es im rein zeitlichen Sinne einen Indikativ verlangen würde. Anderseits fordert auch der Kontext des Zitates, die Absicht des Verfassers, ein kausales cum, welches einen Begründungssatz einleitet, denn Origenes (oder Rufin) will ja gerade von der Hoffnung der Sünder, welche in der Flut umkamen, sprechen, indem jene offenbar erklären soll, wie eine Anbietung des Heils durch Christus noch an sie ergehen konnte. So setzt

---

[1]) Vgl. Preuschen, Bibelzitate bei Origenes, in: ZntW IV (1903) 73.

[2]) C. 28. Es ist nicht unmöglich, daß Rufin für die Übersetzung der Origenesschrift *Περὶ ἀρχῶν* aus einer vorhieronymianischen Bibelübersetzung schöpfte; vgl. Ziegler, Bruchstücke einer vorhieronymianischen Übersetzung des ersten Petrusbriefes, München 1877.

[3]) De principiis II 5, bei Dela Rue I 88.

die praedicatio Christi in gewissem Sinne Reuige voraus, die noch Hoffnung hatten auf die Barmherzigkeit und Langmut Gottes. Freilich ist nicht mit Sicherheit auszumachen, ob die Hoffnung bloß auf die Zeit vor der Sündflut beschränkt ist, oder ob sie auch als in der *φυλακή* weiterdauernd gedacht ist. Ersteres würde sich der Bellarminschen Ansicht über 3, 19 stark nähern. Auf jeden Fall scheint es sich mir um eine Hoffnung zu handeln, welche jene Sünder während einer Strafe oder eines Strafzustandes hegten, weil Origenes im Zusammenhang darauf ausgeht, dem medizinalen Charakter der Strafe Heilswert beizumessen.

Athanasius [1]) scheint einen etwas veränderten Text zu lesen. Ep. ad. Epict. 5, 6: *τοῦτο* (scl. *τὸ σῶμα*) *τὸ ἐν μνημείῳ τεθὲν, ὅτε αὐτὸς ἐπορεύθη κηρύξαι καὶ τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασιν, ὡς εἶπεν ὁ Πέτρος*; kurz darauf: *ἐπορεύθη . . . τοῖς ἐν τῷ ᾅδῃ πνεύμασι.* In ähnlicher Weise lesen wir beim Verfasser der pseudoathanasianischen Schrift Contra Apollinarium II 8: *Πῶς δὲ καὶ ὁ Πέτρος τὰς ἐν ᾅδῃ κατεχομένας ψυχάς, πνεύματα ὀνομάσας, ἔλεγεν· ἐπορεύθη τοῖς ἐν φυλακῇ κατακεκλεισμένοις πνεύμασιν εὐαγγελίσασθαι ἀνάστασιν.* Das zweideutige *ἐν φυλακῇ* ist durch *ἐν ᾅδῃ* ersetzt, offenbar um jenen Ausdruck zu determinieren; desgleichen die *πνεύματα* ausdrücklich als *ψυχαί.* Ebenso wird auch *κηρύξαι* durch die Einführung von *εὐαγγελίσασθαι ἀνάστασιν* in höchst auffälliger Weise näher bestimmt. Ähnlich Gregor von Nyssa [2]): Attamen quod etiam anima Domini patris manibus commendata, cum ita bonum et commodum illi visum esset, etiam ad inferos descendit, ut etiam iis spiritibus qui in inferno erant salutem praedicaret ac in mortuos et viventes dominaretur. Überhaupt ist die textliche Substituierung von *φυλακή* durch *ᾅδης* nicht eben selten (vgl. Cyrill von Alexandrien [3]), Eulogius [4]) u. a. m.).

Eine der wichtigsten Bezeugungen von 1 Petr 3, 19, die bis jetzt unbeachtet geblieben ist, findet sich in einem syrisch überlieferten Fragment einer Osterpredigt Hippolyts. „Denn es ziemte ihm, daß wenn er ginge, auch denen im Scheol predigte, welche in der Zeitlichkeit sich nicht hatten überzeugen lassen. Darum auch bebten und zerbarsten die Tore Scheols“ etc. Die Über-

[1]) Migne, P. gr. XXVI 2. Bd. 1060.

[2]) Testimonia in adventu Domini in carne adversus Iudaeos, ed. Morelli II 161. Vgl. Migne, P. gr. XLVI 231 A. 47 über Unechtheit.

[3]) Explicatio in Lucam cap. 6, ed. Mai, Sanctorum Patrum nova Bibliotheca II (Rom 1844) 209 f.

[4]) In ramos palmarum, Migne, P. gr. LXXXVI 2. Bd. 2925.

setzung[1]) von ܡܢ ܟ „in der Zeitlichkeit" ist nicht genau; der Ausdruck wird auch zur Bezeichnung eines Zeitpunktes in der Vergangenheit gebraucht und würde also genau dem ποτε in 1 Petr 3, 20 entsprechen. Hippolyt zitiert also ohne Zweifel die Petrusstelle. Er denkt an die Hadesfahrt Christi. Die φυλακή ist mit „scheûl" wiedergegeben. Doch scheinen ihm nicht die Sünder der Flut vor Augen zu schweben, sondern „die Schar der heiligen Seelen". Offenbar haben wir es hier mit einer mehr homiletisch-freien als streng exegetischen Verwendung der Stelle zu tun. Der interessante Text soll bei der patristischen Untersuchung über die Hadesverkündigung noch einmal in ausführlicher Weise zur Sprache kommen.

Was die Übersetzungen anbetrifft, so erlauben sie sich, wie die Kirchenväter und kirchlichen Schriftsteller auffallende Freiheiten.

Die äthiopische Übersetzung[2]) hat: Occidi fecit seipsum in carne sua, ut vivificaret in Spiritu sancto. Et ivit ad eos, quorum animae vinctae sedebant et praedicavit illis. Illis qui abnegarunt eum prius et exspectavit eos patientia Domini, eos qui in diebus Noae erant, cum faceret arcam, et servatae sunt octo animae paucae ex aqua. Et nosmet quoque nunc salvat nos Deus in similitudine eiusdem cataclismi dum baptizati intramus in domum christianorum etc. Die Höllenfahrtslehre von 3, 19 hat hier einen orthodoxen Anstrich. Die πνεύματα sind zu gefangenen Seelen geworden. Die koptische Übersetzung nach dem nördlichen Dialekt hat folgenden Wortlaut nach der neuesten englischen Ausgabe[3]): „*Having died indeed in (the) flesh, but he liveth in the spirit; in this he went, he preached good tidings to the spirits also who were in prison; they who were disobedient once, when the longsuffering of God was indulgent in the days of Noe, who made an ark, through which (a) few were saved from the water, that is to say eight souls. Thus ye also now, he will save you in a type of baptisme etc.*" Zu beachten ist die Auflösung und Vereinfachung der Satzkonstruktion, sowie das Hervorheben der Verkündigung als einer frohen Botschaft. Der äthiopische Ausdruck entspricht wohl einem griechischen εὐηγγελίσατο (wie bei Klemens von Alexandrien, Strom. VI 6).

Da der erste Petrusbrief erst spät in der syrischen Kirche

---

[1]) Gr. Chr. Schr. Hippolyt I, ed. Achelis 268.

[2]) Bodius (1753) Novum . . . Test. ex versione Aethiopici interpretis . . . in Latinam transtulit . . . zur Stelle.

[3]) G. Horner, The Coptic Version of the NT; in the Northern Dialect, otherwise called Memphitic or Bohairic IV (1905).

kanonische Geltung erlangte, so finden wir vor der Peshitta keine Zeugnisse für unsere Stelle in der syrischen Literatur [1]. Der Syrer der Peshitta hat folgenden Wortlaut:

ܘܡܝܬ ܒܦܓܪ ܘܚܝܐ ܒܪܘܚ v. 18.
etc.: ܘܐܟܪܙ ܠܢܦܫܬܐ ܗܠܝܢ ܕܐܚܝܕܢ ܗܘܝ ܒܫܝܘܠ 19.

„Und er starb dem Körper nach und lebte dem Geiste nach, und kündete an jenen Seelen, welche zurückgehalten (gefangen) waren in der Unterwelt, die ungehorsam gewesen waren in den Tagen Noes, als die Langmut Gottes anordnete, daß eine Arche erbaut würde, in der Hoffnung, daß sie sich bekehrten." Auffallend ist, daß anstatt des entsprechenden und allbekannten ܪܘܚܐ (Geist, Geistwesen) ܢܦܫܐ (Seele) gebraucht wird; offenbar geschah dies, um dem anstößigen „ruchot" auszuweichen und es einfach durch „Seelen" zu ersetzen, welch letzterer Ausdruck Lv 19, 28; 22, 4; Nm 5, 2; 7, 6; 7, 10 ebenfalls von Toten gebraucht wird. Eine weitere Lizenz, die uns beweist, daß der Verfasser mehr von exegetisch-dogmatischen als philologischen Gründen sich leiten ließ, ist die bereits anderweitig angetroffene Umänderung von *ἐν φυλακῇ* zu ܒܫܝܘܠ. Dieser Ausdruck, der atl שְׁאוֹל entsprechend, bedeutet wahrscheinlich hier nicht die Hölle, sondern die Unterwelt schlechthin, weil die Lehre vom Zwischenstand bei den Syrern sehr verbreitet war. Die Toten weilen in der „scheiûl" unterschiedslos [2]. Der Verfasser denkt also bestimmt an die Höllenfahrt Christi; daher unterläßt er es auch, das Partizip *πορευθεὶς* ausdrücklich zu übersetzen, welches in v. 22 mit ܐܣܬܠܩ (elevatus) wiedergegeben ist, einen Ausdruck, welcher „weggehen, herausgehen" bedeutet und daher gerne zur Bezeichnung der Himmelfahrt Jesu steht [3]. Daher erklärt es sich auch, daß dieses Wort in 3, 19 fehlt: Es paßte nicht zur Hadesfahrt. Was unter ܘܐܟܪܙ (*ἐκήρυξεν*) verstanden wird, ist nicht mit Gewißheit auszumachen. ܐܟܪܙ (chald. אַכְרֵיז) bedeutet ein öffentliches Verkünden z. B. von

---

[1] Diesen Umstand hätte Clemen doch etwas beachten sollen, bevor er als Prototyp des Symbolstückes descendit ad inferos 1 Petr 3, 19 hinstellte, und dann die Symbolformel der syrischen Didaskalie als ein Glied in seiner Beweiskette betrachtete. Auf jeden Fall ist der Ursprung der Symbolformel, wenigstens für die syrische Kirche, welche höchstwahrscheinlich den Descensus zuerst ins Symbol aufgenommen zu haben scheint, in einer andern Quelle zu suchen als im ersten Petrusbrief.

[2] Vgl. Payne Smith, Thesaurus Syriacus II (Oxonii 1879) 4010.

[3] Ebd. 2884.

Synodalbeschlüssen, königlichen Dekreten, öffentlichen Gebeten. Besonders häufig findet es in der Liturgie Verwendung [1]).

Die philoxenianisch-charklensische Übersetzung ist viel genauer als die Peshitta; sie schließt sich ziemlich eng an den griechischen Text an: Morte affectus quidem carne, vivificatus autem spiritu. In quo et spiritibus qui in domo custodiae sunt, profectus praedicabit, qui non obediverant aliquando quum exspectabat longanimitas Dei in diebus Noe etc [2]). Im Ausdruck in domo custodiae scheint der ursprüngliche Sinn von *φυλακή* durchzuklingen. Man beachte, daß die Geister als noch in der Haft befindliche gedacht sind. Die Lesart praedicabit (*κηρύξει*) ist sehr lehrreich. Die Szene wird so wahrscheinlich in die Endzeit, auf das Endgericht verlegt.

Von großer Bedeutung, sowohl was Alter als was Verbreitung angeht, sind die lateinischen Übersetzungen. Hier noch mehr, als bei der Peshitta läßt sich ein lehrreicher Einblick tun in die Werkstätte der Bibelübersetzer. Bekanntlich hatte die alexandrinische Deutung unseres Verses im Abendland zum Teil einen harten Stand, weil sie im gewissen Sinne die sogenannten origenistischen Ideen befürwortete. Man fand — der beste Beweis dafür ist die Korrespondenz von Bischof Evodius und Augustin — den Gedanken, daß Christus Sündern in der Unterwelt das Evangelium verkünde und ihnen so noch den Weg zum Heil öffne, unerträglich. Anderseits schien der sensus obvius der Stelle die Höllenfahrt doch recht nahe zu legen. Augustin entzog sich den Schwierigkeiten, indem er eine neue Erklärung fand. Die Übersetzer gingen in mehr verborgener, aber immerhin gut erkennbarer Weise zu Werke, indem sie den Tenor des Urtextes etwas abzuschwächen und, um mich so auszudrücken, durch eine geschickte Übersetzung einen orthodoxeren Sinn in diese heikle Stelle hineinzutragen suchten [3]).

Die ältesten lateinischen Handschriften sind zwar dem Urtext ziemlich konform, auch in bezug auf v. 20[a]. Gemeinsam ist den Lateinern die Wiedergabe des *πορευθείς* durch veniens (Vulgata, Evodius, Augustinus, Beda; adveniens: Klemens Alexandrinus, Augustinus [4]).

---

[1]) Thesaurus Syriacus II 1817 f.

[2]) Zitiert nach White, Actuum apostolorum et epistolarum tam catholicarum etc. versio Syriaca Philoxeniana, Oxford 1799.

[3]) Da die von Joh. Wordsworth und Jul. White unternommene Ausgabe der hieronymianischen Bibel noch nicht beim Petrusbrief angelangt und überhaupt das handschriftliche Material noch ungenügend gesammelt ist, so läßt sich hier nur ein unvollständiges Bild vom lateinischen Textbestand geben.

[4]) Ep. 164, 18.

Codd Harleianus und Toletanus; pergens: Origenes [Rufinus]), während das zutreffende profectus in v. 22 steht. Nach dem Sprachgebrauch der Vulgata entspräche veniens, adveniens einem *ἐρχόμενος*, das besonders gerne vom Kommen Christi zum Gericht gebraucht wird (vgl. Mt 10, 23; 16, 28; 24, 36; 1 Thess 5, 2; 2 Thess 1, 10; 1 Kor 4, 5; 11, 26; Offb 2, 25; 22, 25 usw.). Der Sinn dieses veniens ist mir nicht recht klar. Weist es auf das Kommen Christi zur Menschwerdung hin, oder auf sein Kommen zum Gericht über jene Geister? [1]) Auch die Variante conclusi findet sich öfter bei den Lateinern (Harleiensis, Toletanus. Beda, Augustinus, Rufinus) [2]).

Der Einfluß der augustinischen Deutung von 3, 19 machte sich geltend in den Handschriften, welche Beda vor sich hatte. Er schreibt: *In quo et iis qui in carne conclusi erant etc. qui nostris temporibus in carne veniens iter vitae mundo praedicavit, ipse etiam ante diluvium eis qui tunc increduli erant et carnaliter vivebant, spiritu veniens praedicavit. Ipse enim per Spiritum sanctum erat in Noe caeterisque qui tunc fuere sanctis et per eorum bonam conversationem pravis illius aevi hominibus, ut ad meliora converterentur, praedicavit. Conclusos namque in carne dicit carnalibus desideriis vehementer aggravatos . . . quidam codices habent: In quo et iis qui in carcere erant spiritu veniens praedicavit.* Also auch in den Handschriften der zweiten Gattung, welche Beda kennt, scheint das spiritibus in spiritu verändert worden zu sein. Die Veränderung von „carcere" in „carne" sowie von „spiritibus" zu „spiritu" ist sicher keine zufällige. Sie stammt gewiß erst aus einer Zeit, wo der Einfluß Augustins im Abendland bereits ein hervorragender war. Man korrigierte die Handschriften im Anschluß an den Brief des hl. Augustins an Evodius, wo sich diese Ausdrücke vorfinden [3]). Zwar hat neben Beda, Codex Corbeiensis [2] und andern, auch eine griechische Handschrift 137, sowie 103 schol. die Lesart *πνεύματι*; doch da beide aus dem 13. Jahrh. stammen, mag leicht

[1]) Das praedicavit konnte wegen der häufigen Verwechslung von *B* und *V* leicht in ein futurisches praedicabit umgewandelt werden (vgl. die altchristl. Epitaphien bixit anstatt vixit usw.); auch *πορευθεισεκηρυξεν* mochte leicht zu einer falschen futurischen Lesung Anlaß bieten; vgl. Philoxeniana.

[2]) Commentarius in symbolum apostolorum 28 (Migne, P. lat. XXI 364): *Quia Christus mortificatus carne, vivificatus autem spiritu, qui in ipso habitat, eis, qui in carcere conclusi erant, descendit spiritibus praedicare, qui increduli fuere in diebus Noe.*

[3]) A. a. O. n. 17. *Non in carne sed spiritu veniebat.* 18. *In quo spiritu adveniens praedicavit et illis spiritibus.* 20. *Quia illo spiritu operante in quo ad quos volebat veniebat et praedicabat.*

auch Anschluß an Augustin vorliegen. Einen originellen Ausweg fand der Cod. Tolet. (8. Jahrh., Vulgatahandschrift mit spanischen Lesarten untermischt), wie übrigens auch Cod. Demidovianus (8. Jahrh.), indem er aus spiritibus ein spiritalibus machte[1]). Freilich noch radikaler gingen jene zu Werke, welche, um sich die „Geister" vom Halse zu schaffen, an Stelle des πνεύμασι ein πατράσι einsetzten[2]). Hingegen half man sich oft, indem man πνεύμασι einfach wegließ und sich mit ἀπειθήσασι begnügte (Beda, Corb. [2], Clemens von Alexandrien, Hilarius von Poitiers[3]) u. a. (Hippolyt, s. oben S. 45). Auffällig ist die Übereinstimmung, mit welcher die Lateiner ἀπειθήσασιν als Unglauben auffassen und gewöhnlich mit increduli mit folgendem Perfekt oder Plusquamperfekt wiedergeben. Man wußte den Ungehorsam nicht mehr recht zu deuten und dachte zumeist an eine Verwerfung der noachitischen Bußpredigt. Einige Minuskelhandschriften (2. 29. 31. 33. 47. 59 u. a.) und die späte arabische Übersetzung haben anstatt ἀπεξεδέχετο ein ἁπαξεδέχετο. Diesen Text bietet die Elzevirsche Ausgabe, der Griesbach und Scholz nachfolgten. Erasmus (2. Ausgabe) hat ohne handschriftlichen Beleg ἅπαξ ἐξεδέχετο. Der Sinn der Stelle erleidet durch diese Lesart, die nur eine Verschreibung ist, keinerlei Veränderung. Hingegen größere Schwierigkeiten bereitet die von vielen Lateinern bevorzugte Lesart, welche die μακροθυμία zum Objekt und die Geister, bzw. die Flutsünder, zum Satzsubjekt macht. So liest (s. oben) die Rufinsche Origenesübersetzung De princ.: cum exspectarent dei patientiam; Vulg.: quando exspectabant dei patientiam; Beda: cum exspectaret dei patientiam; Cod. Harleiensis, der aus dem 6. oder 7. Jahrhundert stammt[4]), liest: cum sustinerent (erste Hand: retinerent) dei patientiam. In diebus Noe etc.[5]). Hingegen dürfte diese Lesart doch kaum in ein hohes Alter hinaufreichen. Rufin mag wohl ihr ältester Vertreter sein, denn sowohl das Breviarium

---

[1]) Migne, P. lat. XXIX 1087: eis qui in carcere conclusi erant spiritalibus adveniens.

[2]) Vgl. Griesbach, Libri historici Novi Testamenti graece I, z. St.

[3]) Tractatus in 118 ps. (Migne, P. lat. IX 572 f.) zu v. 81, den er auf die in der Unterwelt wartenden Heiligen bezieht: *Scit exhortationem hanc sanctos quiescentes in inferno desiderare. Scit testante apostolo Petro, descendente in inferna Domino etiam his qui in carcere erant et increduli quondam fuerunt, in diebus Noe, exhortationem praedicatam fuisse.*

[4]) Der Text wird von Gregory (Textkritik des NT II [Leipzig 1902] 680. 633) als sehr gut bezeichnet. Nach Westcott stammt der Text aus der altlateinischen Übersetzung und nicht aus der Vulgata.

[5]) Vgl. Griesbach, Symbolae criticae I 370.

Romanum, Augustin, wie auch die ältesten Vulgatahandschriften (Amiatinus, der clementia anstatt patientia liest, Fuldensis Demidovianus, der Codex Toletanus hat: spectaret dei patientiam) folgen dem klassischen Text und lesen exspectabat. Die Gründe, welche diese sonderbaren Lesarten hervorgerufen haben mögen, sind wohl ähnliche, wie wir sie bei der Besprechung der Rufinschen Origenesstelle geltend gemacht haben.

Diese Prüfung der Varianten und Übersetzungsverschiedenheiten, die auf Vollständigkeit keinen Anspruch erhebt, hat gezeigt, daß 1 Petr 3, 19 im christlichen Altertum vielfach einen Stein des Anstoßes bildete, so daß man das Bedürfnis empfand, den Text etwas abzuschwächen. Aber so alt jene Textverschiedenheiten auch sein mögen, so darf doch weder die Integrität des überlieferten Textes, noch dessen Echtheit in berechtigter Weise angefochten werden, da, wie wir gesehen haben, die Bezeugung schon ins zweite Jahrhundert hinaufreicht (Clemens und Irenäus, denen sich in der Folgezeit Hippolyt, Origenes, Athanasius, Cyrillus, Hilarius u. a. anreihen). Auch das einstimmige Eintreten der Unzialen scheint mir für die Ursprünglichkeit der klassischen Textform und für die Echtheit des ganzen Abschnittes ein schwerwiegendes und entscheidendes Argument zu sein.

b. 1 Petr 3, 19 und die Höllenfahrt Christi.

Unsere nächste Aufgabe ist nunmehr, unter Voraussetzung der Echtheit von 1 Petr 3, 19, den Sinn dieser Stelle ausfindig zu machen, soweit dies überhaupt möglich sein wird. Vorerst aber sollen die verschiedenen Auslegungen auf ihre Haltbarkeit geprüft werden.

Als erste Gruppe von Auslegern, welche, die Echtheit von 3, 19 annehmend, eine Lösung für möglich halten, haben wir oben die Vertreter der Hadesfahrt kennen gelernt. Nach ihnen handelt es sich um eine Verkündigung im Hades oder zum mindesten um ein dem Descensus analoges Faktum. So beliebt und so weitverbreitet diese Ansicht auch ist, über die eine Schwierigkeit wird sie nicht hinwegkommen: S i e k a n n k e i n e n b e f r i e d i g e n d e n Z u s a m m e n h a n g m i t d e m K o n t e x t h e r s t e l l e n; w e n i g s t e n s b i s j e t z t i s t e s n o c h n i c h t g e l u n g e n. Man fühlt dies wohl heraus, und daher ist es geradezu sprichwörtlich geworden, im ersten Petrusbrief von Digressionen zu reden[1]). Man spricht von einem

[1]) Usteri, Hinabgefahren 8 u. a. m.

Theologumenon des hl. Petrus, welches den Lesern wohl bekannt, uns aber, weil in den Schriften des NT nicht weiter bezeugt, fremd geworden; man redet von Sonderlichkeiten des ersten Petrusbriefes [1]), von einem unabhängigen Blick [2]). Man vergleicht die Stelle mit einem Mosaikbild, dessen Steine ungeschickt angeordnet wären [3]). Man spricht von Abschweifungen und Exkursen [4]). Die Gedankenverbindung ist eine lose [5]). Man verzichtet darauf, einen eigentlichen Gedankengang nachweisen zu können [6]). Hieraus erhellt die nicht geringe Verlegenheit, welche sich diese Exegeten selbst mit ihrer Auslegung bereiten. In der Tat ist es für uns unerklärlich, wieso Petrus in einem Zusammenhang, wie er sich ergibt aus 3, 16—4, 1 f., plötzlich auf die Hadesfahrt und, was noch sonderbarer ist, auf eine damit verbundene Predigt an die Flutsünder zu sprechen kommen konnte [7]). Ein derartiger Gedanke durchbricht

---

[1]) Holtzmann, Einleitung ins NT ^{3} 315.

[2]) Usteri (Kommentar 142) glaubt, da in v. 18 vom segensreichen Todesleiden Christi die Rede ist, daß sich dieser Ermahnung zur Nachahmung ein unabhängiger Blick auf den weitern Segen dieses Todesleidens anschließe.

[3]) Monnier, Commentaire 179 zu v. 20. 21: *„Ces divers éléments, pris séparément, sont suffisamment clairs. C'est leur juxtaposition gauche, à la façon d'une mosaique mal assemblée qui les rend obscurs.“*

[4]) von Soden, Jahrbücher für protestantische Theologie 1883, 461 f.; 3, 18—22 ist ihm ein christologischer Exkurs, der als Parallele zu den Leiden der Christen eingeführt ist. Ähnlich Usteri, Kommentar 233: „Man wird den Eindruck von Abschweifungen nicht wegbringen.“

[5]) Burger, Die Briefe des Jakobus, Petrus und Judas 173. Er möchte bei 3, 19—22 an eine Digression denken; hingegen scheint ihm die Schreibweise des Briefes immerhin solche Anknüpfungen zuzulassen.

[6]) Usteri, Kommentar 233: „Die Nachweisung eines Gedankenganges, der sich von 3, 8—4, 6 erstreckt, ist gewiß nur in ganz allgemeiner Weise möglich. Im übrigen wird man den Eindruck von Abschweifungen nicht wegbringen.“

[7]) Vgl. auch E. Schmidt, der seine Untersuchung mit folgenden Worten abschließt: „Dem Eingeständnis, daß wir es hier mit einer in ihren Motiven uns nicht mehr sicher erkennbaren Abschweifung zu tun haben, wird also nicht auszuweichen sein.“ Bekehrung nach dem Tode, in: StKr LXXV (1902) 1. Bd. 613. Kattenbusch (Die christliche Welt XXXII [1889] 627) denkt an eine Zwischenbemerkung. Schweizer, Hinabgefahren 26: „Entweder hat Petrus hier gar nicht von einer Predigt in der Geisterwelt gesprochen, oder er ist gänzlich aus seinen Gedanken hinausverirrt, so daß er ebensogut Gott weiß was anderes hätte hinschreiben können.“ Die katholischen Exegeten sind hierbei so verlegen, wie die protestantischen. So tut z. B. Körber (Lehre von der Höllenfahrt 265) einen bezeichnenden Ausspruch: „Es steht fest, daß die Verse 3, 19. 20 mit der moralischen, paränetischen Absicht des Apostels in keiner

den Gedankengang des Briefes ohne Zweifel, und man begreift das Vorgehen jener Kritiker, welche es vorziehen, den ganzen Abschnitt als einen Einschub zu betrachten.

An diese Schwierigkeit allgemeiner Art reihen sich noch andere an, welche sich gegen die Sonderauslegung der Hadesfahrthypothese erheben.

a. Die Bellarminsche Exegese.

Zur Not könnte zwar *πνεύμασι* von abgeschiedenen Geistern verstanden werden, und man dürfte somit an jene Menschen denken, welche vor der Flut ein sittenloses Leben geführt hatten und in der Sündflut untergingen [1]). Hingegen ist zu beachten, daß weder im Text noch im Kontext sich bestimmte Anhaltspunkte geltend machen lassen, welche diese Hypothese hinlänglich stützen könnten. Die Voraussetzung, daß sich diese Sünder noch vor dem Tode bekehrt, und so gerechtfertigt aus dem Leben geschieden seine, um dann nach einer schweren Jenseitszüchtigung durch Christum die Botschaft von der Erlösung zu empfangen, scheint mir nicht nur nicht direkt oder indirekt ausgesprochen zu sein, sondern im Gegenteil läßt der Wortlaut eher darauf schließen, daß wir es kaum mit gerechten Seelen zu tun haben; war doch die Langmut Gottes mit diesen Sündern bis ans Ende gekommen *(ἀπεξεδέχετο)*. Überdies setzt sich diese Exegese in direktem Widerspruch zur jüdischen und frühchristlichen Tradition, welche für die Sünder der Flut keineswegs eine Erwartung des Heils, sondern vielmehr eine solche des Gerichtes annahm (s. unten). Weshalb soll es hier nach 3, 19 sich anders verhalten, wo doch die Sünde der Heiden als die gleiche bezeichnet wird, wie die der Flutsünder und jenen darob ein strenges Gericht in der Endzeit droht? Vgl. 4, 17. Wenn man auch in absoluter, hypothetischer Weise über das Schicksal der Flutsünder im Jenseits denken mag wie man will und es der Gnade und Barmherzigkeit Gottes freistellt, jenen Unglücklichen das Heil zu gewähren, so liegt doch, scheint mir, ein solcher Gedanke unserer Stelle völlig fern; abge-

---

direkten Verbindung mehr stehen"; ebd. 267: „Weil einmal die Gedanken von Tod und Verherrlichung im Flusse sind, so läßt eben der Apostel auch das in der Mitte Liegende, den Descensus ad inf., nicht liegen, sondern verwendet es zum ganzen, so gut es gehen will." (!)

[1]) Man vgl. z. B. die interessante Art und Weise, wie A. Meyenberg (Homiletische und katechetische Studien, Luzern 1908, 113 f.) unsern Text mit der Strafpädagogik Gottes in Verbindung bringt.

sehen davon, daß er im Kontext keine Stütze hat, unterbricht er den Zusammenhang und würde, wie wir später sehen werden, auf den Beweisgang des Briefes nur störend einwirken. Es scheint mir daher diese Art und Weise, wie man die kirchliche Lehre von der Höllenfahrt Christi mit den Aussagen von 3, 19 vereinbaren will, sehr willkürlich zu sein, und ich halte diese Lösung für einen Notbehelf, welcher das Zeichen der Unwahrscheinlichkeit auf der Stirne trägt.

β. Die Heilspredigt und die Gerichtsankündigung in der Unterwelt nach 1 Petr 3, 19.

Nicht besser aber steht es um jene Ansicht, welche die soteriologische Seite des Descensus ausdehnt und eine eigentliche Evangelisation des Hades annimmt unter der Voraussetzung, daß es im Jenseits noch eine Bekehrungsmöglichkeit gebe. Diese Erklärung von 3, 19 erfordert eine eingehende Würdigung, da sie einen gewissen Schein für sich hat. Ihre Vertreter reden fast durchweg von einer Digression dogmatischer Natur an unserer Stelle, suchen sie aber gleichwohl zu motivieren und einen Gedankengang herzustellen. Weil in 3, 18 vom Leiden Christi die Rede sei von seinem Sühnetod und den Segensfrüchten der Erlösung, so schreite dieser Gedanke weiter und erhalte eine weitere Ausführung durch den Hinweis auf die heilbringenden Folgen, welche der Tod Jesu in der Unterwelt gehabt hätte; er hätte es nämlich ermöglicht, daß den vorchristlichen Sündern die frohe Botschaft vom Heil verkündigt werden konnte [1]). Später soll gezeigt werden, daß dies der richtige Zusammenhang weder ist noch sein kann. Überdies leidet diese Auffassung von 3, 19 an einigen, meiner Ansicht nach unüberwindlichen Schwierigkeiten, welche sie jeden Anspruches auf Wahrscheinlichkeit verlustig machen.

1. Die Möglichkeit einer Bekehrung nach dem Tode. — Der erste Angriffspunkt, an welchem jene Ansicht scheitert, ist die Hinfälligkeit ihrer Basis, nämlich der Annahme, daß das NT eine Möglichkeit der Bekehrung nach dem Tode lehre. Dieser Punkt ist vorerst näher zu untersuchen.

Die Möglichkeit einer Bekehrung nach dem Tode setzt voraus, daß die Verstorbenen in sittlich religiöser Hinsicht noch entwicklungsfähig sind und sich in einem Zwischenzustand befinden, in

---

[1]) Es ist unnötig, die Literatur im einzelnen anzuführen, in diesem Punkte schrieb einer dem andern nach.

welchem sie durch selbsteigenen Willensentschluß ihr definitives Schicksal noch wirken können. Ob nun das Urchristentum eine solche Fortentwicklung nach dem Tode kennt, ist eine Frage, die nicht leichthin entschieden werden kann an Hand einiger wenigen und dazu an sich nicht ganz klaren Stellen des NT, sondern hier sind meiner Ansicht nach die allgemein herrschenden Vorstellungen der jüdischen und frühchristlichen Eschatologie in erster Linie zu befragen. Zeigen sich da Widersprüche, welche ein Nebeneinanderbestehen der sicher bezeugten eschatologischen Anschauungen mit jener Theorie unmöglich machen, so ist es mit der letztern sicher nicht weit her, und ein derartiges Verhältnis wäre ein gewichtiges Verdachtsmoment gegen das Vorhandensein der Lehre von der Fortentwicklung nach dem Tode im NT. Was nun die Fragestellung selbst anbetrifft, so ist zu beachten, daß die Frage nach der Möglichkeit einer Bekehrung im Jenseits, so viel ich sehe, im neutestamentlichen Zeitalter weder aufgeworfen noch erörtert wurde. Aber gleichwohl können wir aus gelegentlichen Äußerungen, welche diesen Punkt einigermaßen berühren, uns ein Urteil bilden.

Wenn der Mensch nach dem Tode sich noch bekehren kann, so ist es selbstverständlich nicht der Tod, welcher das Schicksal besiegelt, sondern der Verstorbene tritt in einen Zwischenstand ein, in welchem er sich für sein definitives Los noch entscheidet. Ein status intermedius aber begegnet uns mit dem Auftreten der Auferstehungshoffnung im Judentum. Jedoch eignen sich die Schilderungen, die wir von ihm besitzen, kaum, um die Annahme einer Fortentwicklung gerechtfertigt erscheinen zu lassen. Denn für die Gerechten ist jener status intermedius ein bloßer Wartezustand; für die Bösen ist es ein oft als definitiv betrachteter, oft aber ein die schließliche Verdammung nach dem Endgericht einleitender Strafzustand. Schon die gebrauchten Termini sind für die Annahme eines Weiterwirkens ungünstig. Der Zustand der gerechten Seelen wird als ein Ruhen, Schlafen, Aufbewahrtsein bezeichnet [1]). Allerdings mag oft an den Todesschlaf des Körpers gedacht worden

[1]) Vgl. 4 Esr 2, 31 dormientes; 7, 91 f.; 2 Makk 12, 45 *οἱ μετ' εὐσεβείας κοιμώμενοι*; Bar 30, 1 dormierunt; Hen 49, 3; Bar 21, 24; Hen 91, 10; 92, 3; Test Jud 25; Dn 12, 2; Aboth VI, 10 Babylonischer Talmud, ed. Goldschmidt VII 1176. Schmone Bab. 2 wird es von Gerechten und Ungerechten gebraucht; Esr 7, 32. Auffallend ist der wohl ironische Ausdruck in Bar 36, 10: quiescere in tormento. Zur Zeder (dem Tyrannen) und dem Wald (Weltreich) wird gesagt: „Schlaft jetzt in Trübsal und ruht aus in Qual, bis deine letzte Zeit kommt, in der du wiederkommen und noch mehr Pein leiden sollst.“ S. insbesondere bei Volz, Eschatologie 134.

sein; aber daß dabei ebensosehr der Zustand, in welchem sich die Seele befand, in Betracht kam, beweist der Umstand, daß dieses Schlafen und Ausruhen gewöhnlich als ein Vorzug der gerechten Seelen aufgefaßt ist, und zuweilen auch ausdrücklich von der Seele ausgesagt wird [1]). Vorstellungen von Schlaf und Ruhe vertragen sich aber nicht gut mit einem moralischen Weiterwirken. Noch bezeichnender für die Art und Weise, wie wir uns die Beschaffenheit dieses Wartezustandes vorzustellen haben, ist der vielfach zum Ausdruck kommende Gedanke der Aufbewahrung [2]). Die Möglichkeit eines Rückfalles der Geistwesen, wie wir sie später bei Origenes finden werden, ist hier gänzlich ausgeschlossen; denn die Seelen der Gerechten werden nach dem Tode in die Promptuarien, in die Vorratskammern eingesammelt und da aufbewahrt [3]).

Nun ließe sich denken, daß vielleicht die Sünder ihr Los durch Reue in ein besseres umwandeln konnten; doch dieser Gedanke tritt nirgends hervor. Entweder werden die Seelen der Sünder nicht in die Vorratskammern eingelassen und müssen ruhelos umherschweifen [4]), oder sie werden wie die Gerechten in hohlen Räumen versammelt und abgesondert, um auf den Tag des Gerichtes und der Pein zu warten [5]). Dabei begegnen wir nicht eben selten dem Bilde, daß sie gefesselt sind und gefangen, doch wohl ein deutlicher Hinweis, daß es mit ihrer Wahlfreiheit vorbei ist und es für sie keine Möglichkeit mehr gibt, der Verdammnis zu entrinnen [6]). Wenn nicht alles trügt, so betrachtet die jüdische Apokalyptik das Schicksal des Menschen mit dem Tode als beschlossen, und es ist nach ihrer Auffassung bloß eine Frage der Zeit, wann die volle Belohnung und die ganze Strafe eintreten soll. Hat auch der jüdische Zwischenstand an und für sich bloß einen provisorischen Charakter, so ist doch die

---

[1]) Esr 7, 91: „Sie gehen in die Ruhe ein zu siebenfacher Freude"; v. 95: Die vierte Freude der gerechten Seelen besteht darin, „daß sie in die Ruhe kommen, die sie schon jetzt in ihren Kammern versammelt, unter dem Schutze von Engeln, in tiefem Frieden genießen dürfen, und die Herrlichkeit, die ihrer zuletzt noch wartet".

[2]) Bar 42, 8; 48, 6; 50, 2 und sonst.

[3]) (custodire) Bar 23, 4; 30, 2; 48, 6; sie werden anvertraut Esr 4, 42; 7, 32; eingeschlossen (inclusae) Bar 21, 23; versammelt (collectae) Esr 7, 95; von Engeln bewahrt, ebd.

[4]) Esr 7, 80; vgl. besonders Sabbat 152 b. [5]) Hen 22.

[6]) Man vgl. insbesondere die Vorstellung von den gefesselten Geistern; siehe weiter unten.

seelische Verfassung und Bestimmung des Individuums definitiv und bereits unabänderlich vorausbestimmt. Die im Spätjudentum stark ausgeprägte Lehre von der Vergeltung und den guten Werken war gewiß für das Aufkommen von Tendenzen, eine weitergehende Jenseitshoffnung zu schaffen, falls solche überhaupt sich äußerten, ein schwer zu überwindendes Hindernis.

Wir besitzen aber auch formelle Aussprüche, die uns beweisen, daß man einer freiern Jenseitsspekulation im Sinne einer Weiterentwicklung nach dem Tode, in keiner Weise nachgab. Das vierte Esrabuch, welches wahrscheinlich im apostolischen Zeitalter geschrieben wurde, gibt uns einen trefflichen Einblick in die damals in jüdischen Kreisen herrschende Geistesrichtung. In cap. 7, 81 lesen wir, daß unter den sieben Peinen, welche den Gottlosen im Zwischenzustand bestimmt sind, die zweite darin bestehe, „daß sie die wahre Buße (reversio bona) zum Leben nicht mehr tun können" (der Syrer hat converti et facere bona). Das Verhalten des Individuums im Diesseits wird als entscheidend betrachtet. Man hält es für billig und gerecht, daß der Gottlose ins Verderben gestürzt wird; denn trotz der Belehrung, die Gott ihm zuteil werden ließ, trotz genauer Kenntnis der göttlichen Satzungen, der Gebote, trotz des Gewissens, der Vernunft haben sie das Gesetz nicht beobachtet [1]). Eine derartige Betrachtungsweise wird zuweilen so stark betont, daß der Zwischenzustandsgedanke oft ganz zurücktritt und mit dem Eintritt des Todes auch zugleich die definitive Seligkeit bzw. Verdammnis beginnt [2]), eine Auffassung, welche der Theorie von der Bekehrungsmöglichkeit

[1]) Vgl. Esr 7, 21, 72. Diese Erwägungen erinnern an Lk 16, 27f. und an den Römerbrief, wo ähnliche Gedankengänge vorliegen, die darauf hinweisen, daß die neutestamentlichen Anschauungen vom Fortleben der Seelen von denen des 4. Esrabuches hinsichtlich des uns beschäftigenden Punktes kaum wesentlich verschieden sind.

[2]) Vgl. 4 Esr 7, 117: „Denn was hilft es uns allen, daß wir jetzt in Trübsal leben müssen und nach dem Tode noch auf die Strafe zu warten haben"; v. 126: „Denn ach, wir haben im Leben, da wir Sünde taten, der Leiden nicht gedacht, die uns nach dem Tode bevorstehen", vgl. 14, 34. Nach Apk Bar 30, 2—4 leitet der Tod die definitive Verdammung ein, die zwar am Ende noch erhöht wird. Nach den Pharisäern (Flavius Josephus, Ant. XVIII, 14 f.) beginnt Lohn und Strafe sofort nach dem Tode. Die Lasterhaften bleiben in ewiger Kerkerhaft. Ähnlich die Pss Sal 3, 11 f.: „Des Sünders Verderben ist ewig, und sein wird nicht gedacht, wenn er die Frommen heimsucht. Das ist der Teil der Sünder in Ewigkeit. Die aber den Herrn fürchten, werden auferstehen zum ewigen Leben." 14, 9: „Darum ist ihr Erbe Hölle, Dunkel und Verderben und am Tage der Gnade über die Gerechten wird man sie

schlechthin den Lebensfaden abschneidet. Selbstverständlich ist nach jüdischer Auffassung der Zustand, welcher durch das Endgericht geschaffen wird, in noch weit höherm Maße als ein unwiderruflicher und definitiver gedacht [1]). Erwähnen wir noch abschließend zwei formelle Zeugnisse aus der jüdischen Literatur. Das slavische Henochbuch [2]): „Wenn aber vorübergeht die bestimmte Zeit, er aber nicht angenehm wird, nicht ist Reue (Buße) nach dem Tode." In der Apokalypse des Zephanja spricht der Engel, welcher dem Seher die Unterwelt zeigt: „Das ist eine Seele, die in ihren Sünden gefunden und bevor sie dazu gekommen war, Buße zu tun, heimgesucht und aus ihrem Körper entfernt wurde" [3]).

Es besteht also kein Zweifel darüber, daß das Judentum im Zeitalter Christi einer Fortentwicklung nach dem Tode durchaus

---

nicht finden." Vgl. überdies 12, 4 f.; 15, 10 f.; 16, 2: „Fast wäre meine Seele aufgelöst worden zum Tode nahe den Pforten der Hölle, mit den Sündern zusammen." Die gleiche Anschauung tritt uns auch entgegen in Hen 103; 104; 108, wo der Himmel als Schauplatz des Heiles gedacht ist und die Versetzung der Gerechten dorthin als etwas Definitives erscheint. Die Bösen fahren in die Scheol, dort ist ihre Trübsal groß, dort findet das große Gericht statt in Finsternis, Ketten und Flammen.

[1]) Hen 63, 6: „Jetzt werden sie (scl. die Könige des Festlandes) sagen: Wer gönnt uns Ruhe, daß wir rühmen, danken und preisen und unsern Glauben vor seiner Herrlichkeit bekennen? Jetzt wünschen wir uns ein wenig Ruhe, aber erlangen sie nicht; wir werden vertrieben und erreichen sie nicht; das Licht ist vor uns verschwunden und Finsternis unsere Wohnstätte immerdar" usw. 50, 5: „Von nun an aber will ich mich ihrer nicht mehr erbarmen", spricht der Herr der Geister. Man vgl. auch 60, 5; Esr 7, 33. 74; 9, 11; test. Levi 4. griech. Für die Sünder geschieht keine Fürbitte mehr Hen 38, 6; 101, 3. Sib V 353. 510. Syrische Baruchapokalypse (nach der Eroberung Jerusalems) 44, 12: „Und es kommt die Periode, die ewig bleibt und die neue Welt, die diejenigen, welche (gleich) am Anfang zur Seligkeit dahingehen, nicht zur Verwesung umwandelt und mit denen, die zur Pein dahingehen, kein Erbarmen hat, und die, die in ihr leben, nicht dem Untergang entgegenführt." Es handelt sich also um einen unwandelbaren Zustand. Ebd. 85, 12: „Denn siehe, wenn der Höchste das alles herbeiführen wird, so ist dort nicht wieder Gelegenheit für die Buße und nicht ein Ende für die Zeiten und nicht Dauer für die Perioden und nicht ein Wechsel für die Wege und nicht eine Gelegenheit fürs Gebet, und nicht eine Entsendung von Bitten und nicht Erlangung von Erkenntnis und nicht Hingabe von Liebe und nicht Gelegenheit für die Reue der Seele und nicht Fürbitte für Vergehungen und nicht Gebet der Väter und nicht Flehen der Propheten und nicht Hilfe der Gerechten."

[2]) Kap. LXII, ed. Bonwetsch 50. Ähnlich 4 Esr 9, 14.

[3]) Steindorff, Die Apokalypse des Elias, in: T U XVII 3. Heft (1899) 170.

ungünstig gesinnt ist; eine solche ist unvereinbar mit der Gesinnung des Juden, welcher kein Erbarmen kennt und keine Nachsicht mit dem Geschick des dahingeschiedenen Gottlosen [1]; ebensowenig verträgt sie sich mit der Lehre vom Zwischenzustand und mit der eigentlichen Eschatologie der Endzeit.

Sollte vielleicht aber das Christentum eine Änderung herbeigeführt haben? Eine ganze Anzahl von protestantischen Exegeten und Dogmatikern bejaht es. Doch was die Bezeugung im NT angeht, so steht es trotz Versuchen, einige Stellen zum Erweise ihrer These herbeizuziehen, recht schlimm um ihre Sache [2]. Einerseits fehlt es ganz bestimmt an formellen Aussagen (allerdings ist, wie Clemen richtig bemerkt, eine ausdrückliche Zurückweisung der Hypothese in den ntl Schriften auch nicht zu finden), anderseits weisen manche Lehrpunkte der ntl Theologie darauf hin, daß das Christentum hinsichtlich dieser Frage auf dem Boden des Judentums stehen geblieben ist. Überhaupt ging ja die Lehre Jesu und der Apostel weniger nach dieser Seite hin, weshalb wir auch so wenig erfahren über das Jenseits, den Zwischenzustand, die Gestaltung des individuellen Jenseitslebens. Gelegentliche Äußerungen, insbesondere der Synoptiker, gehen nicht über die jüdischen Jenseitsvorstellungen hinaus, sondern lehnen sich vielmehr an diese an [3]. Während die gemeinjüdische Auffassung des Messias-

---

[1] Dies mag wohl auch der Grnnd gewesen sein, weshalb Strömungen für eine Apokatastasis in der jüdischen Theologie nie aufkamen, wie dies der Fall war im persischen Religionssystem, wo bekanntlich neben der Jenseitsvergeltung und der Auferstehung auch eine Apokatastasis gelehrt wurde.

[2] Sogar Clemen (Niedergefahren 189) muß eingestehen, daß eine Beweisstelle für eine Weiterentwicklung nach dem Tode in den Evangelien kaum aufzutreiben sei, auch nicht in den paulinischen Briefen, ja daß sie im NT überhaupt gar nicht gelehrt werde (ebd. 191. 133).

[3] Das scheint mir der Fall zu sein bei der Parabel von Lazarus und dem reichen Prasser. Hier bemerken wir die uns längst bekannte Scheidung der Gerechten und Gottlosen im Hades; denn 16, 23 *καὶ ἐν τῷ ᾅδῃ* bezieht sich auch auf Abraham, indem es die ganze Szene örtlich bestimmt. Denn unter Hades ist hier nicht speziell der Strafort gemeint — sonst hätte Lukas nicht hinzugefügt *ὑπάρχων ἐν βασάνοις* — sondern es scheint eher der Gegensatz angedeutet zu sein zwischen dem Aufenthaltsort und dem Zustand, in welchem die beiden sich vor und nach dem Tode befanden. Der Grieche hätte im andern Falle mit *δὲ* eingeleitet. Das Schicksal des reichen Prassers scheint unabänderlich besiegelt zu sein: Es gibt für ihn keine Möglichkeit, aus dem Strafort zu entkommen. Dies einsehend ergibt er sich in sein eigenes Los und möchte nur noch seine Brüder retten. Lk 16, 30. 31 erinnert durchaus an Aussprüche wie Esr 7, 21. 72: Im Diesseits soll der Mensch die Mittel

reiches und der Heilszeit durch die Lehre Christi vom Himmelreich wesentliche Veränderungen erleiden mußte, war dies nicht der Fall bei der individuellen Eschatologie, indem ja nach wie vor das Heil der Endzeit als das eigentliche vollendete und abschließende Heil betrachtet wurde und so im Prinzip eine Art Zwischenzustand gewahrt blieb; denn auch die Gerechten, welche nach der eingetretenen Erlösung mit Christus sein dürfen, erwarten ja noch die Auferstehung und das Endheil im Reiche Christi. Was nun die Sünder anbetrifft, so scheint sich Christus und das junge Christentum in keiner Weise vom jüdischen Glauben entfernt zu haben. Sie gelangen sofort nach dem Tode in den Strafort (vgl. Lk 16), wo sie das Endgericht und die Auferstehung abwarten. Es läßt also alles darauf schließen, daß mit der wenn auch etwas modifizierten Herübernahme der jüdischen Zwischenzustandsidee ins Christentum auch der Glaube an die Unverrückbarkeit des einmal im Leben gewirkten und in der Todesstunde abgeschlossenen Schicksales stillschweigend herübergenommen wurde. Wäre dem nicht so, so hätte sich an diesen Punkt, wie es in vielen andern Fragen der Fall war, wo die christliche Lehre von den jüdischen Anschauungen abwich, eine Polemik geknüpft, über die uns die urchristliche Literatur sicher nicht ohne Nachricht gelassen hätte. Nun aber wird im ganzen ntl Schrifttum nirgends zu dieser Frage Stellung genommen, denn die Stellen, welche gewöhnlich zur Stütze jener Hypothese herangezogen werden, betrachte ich, wie Clemen und Schmidt bei einläßlicher Besprechung derselben auch zum gleichen Resultat gelangt sind, als unerheblich und ungenügend [1]). Unter solchen Umständen sind wir nach meiner Ansicht vollauf berechtigt, die These von der sogenannten

und Wege gebrauchen, um sich im Jenseits das Heil zu wirken. Nach dem Tode ist es zu spät. Die Meinung Clemens (Niedergefahren 186), es ließe sich auch denken, daß die Bösen, wenn auch getrennt von den Gerechten, sich dort allmählich zum Guten entwickelten, widerlegt sich durch den ganzen Tenor der Erzählung. Desgleichen, wenn Falke (Die Lehre von der ewigen Verdammnis 104) glaubt, die Reue des Reichen sei Besserung und wachse weiter und werde schließlich durch die Liebe Gottes gerechtfertigt, so ist dies völlig grundlos; denn jene Reue ist fruchtlos und die Worte Christi gehen deutlich darauf aus, diesen Umstand gebührend hervorzuheben. Daß die Sünder ihr früheres Leben, die Ursache ihrer Pein, bereuen, ist selbstverständlich; doch nützt es ihnen nichts, daher wird nach Esr 7, 81 diese Reue als eine nicht wahre bezeichnet.

[1]) Schmidt, Bekehrung nach dem Tode, in: StKr LXXV (1902) 1. Bd. 597 ff.

ntl Lehre von der Bekehrungsmöglichkeit im Jenseits abzuweisen. Clemen freilich kommt zu einem andern Schlusse (194). Er betrachtet die Frage nach der Bekehrungsmöglichkeit nach dem Tode als ein theoretisches Problem, das wie andere ähnliche Probleme (vgl. Lk 13, 23 ff.) im NT keine Berücksichtigung gefunden hätte, weil dieses einer praktischen Tendenz huldige. Diese Behauptung ist eine sehr vage. Überdies bleibt sich Clemen nicht eben sehr konsequent, wenn er den ersten Petrusbrief, der doch unter allen Schriften des NT diejenige ist, welche am meisten das praktische Leben der Adressaten berücksichtigt, dieses Problem anschneiden läßt und dies noch in einem Zusammenhang, wo eine solche „theoretische" Erörterung und Erwägung zu allerletzt ihren Platz hat (3, 19 und 4, 6)[1]. Der Grund, welcher Clemen dazu bewegt, dem ersten und zweiten Petrusbrief eine derartige Ausnahmestellung im NT anzuweisen, ist der: Nur diese beiden Briefe führen alle heidnischen Sünden auf Unwissenheit zurück, und daher müsse den vor Christus Verstorbenen noch Gelegenheit zur Bekehrung gegeben worden sein (133), und dies sei geschehen durch die 1 Petr 3, 19 und 4, 6 bezeugte Hadespredigt Christi. Freilich nach einem bestimmten und ausführlichen Beweis sucht man im Buche Clemens vergebens. Er wäre auch, scheint mir, schwerlich zu liefern; denn die Sünde der Heiden, wie sie uns im ersten und zweiten Petrusbrief entgegentritt, ist durchaus keine entschuldbare Unwissenheitssünde, sonst wäre es ungerecht und unverständlich, ihnen ein so strenges Gericht in Aussicht zu stellen, vor dem sie Rechenschaft abzulegen haben (1 Petr 4, 5. 17). Wenn der Zustand der Adressaten vor ihrer Bekehrung 1, 14 als *ἀγνοία* erscheint, so haben wir es hier mit einem Sprachgebrauch zu tun, welcher bei den christlichen Schriftstellern sehr häufig zur Charakterisierung des Heidentums dient. Es ist nicht jene *ἀγνοία* der Juden, welche auf dogmatischen, schwer zu überwindenden Vorurteilen basiert (Apg 3, 17; Lk 23, 34; 1 Tim 1, 13; vgl. Test Jud 19; Test Levi 3), noch ist sie zu verwechseln mit dem Begriff der eigentlichen Unwissenheitssünde (Lv 5, 18; 4, 2 bei Aquila und Symm.). Es handelt sich vielmehr um einen dem damaligen Heidentum eigentümlichen Zustand der Unwissenheit auf sittlichem Gebiet, welcher Quelle und Wurzel eines Lasterlebens war. Diese Unwissenheit bewirkte, daß man die ärgsten sittlichen Ausschweifungen als unanstössig betrachtete (1 Petr 4, 3. 4). Mit dieser Art von *ἀγνοία* haben wir

---

[1]) Clemen, Niedergefahren 185—192.

es im ersten Petrusbrief zu tun[1]). Entschuldbar ist diese Unwissenheit mit ihrem Sündengefolge nicht. Oder sollte der erste Petrusbrief, der doch von paulinischer Denkart durchtränkt ist, andere Lehren vortragen als Paulus im Römerbrief[2]), wo die Lehre von der moralischen Veranlagung, dem natürlichen Gesetze und von dem Gewissen den Heiden ein hinlängliches Maß von Verantwortlichkeit zugeschrieben wird?

Der größte Mangel aber, an dem Clemen's Argumentation leidet, ist ein methodischer Fehler. Er und alle jene, die ihm folgen, tragen eine Idee in den Text hinein, welche zwar, abstrakt betrachtet, für die Motivierung einer evangelischen Predigt und Heilsanbietung im Jenseits sehr passend und geeignet ist — finden wir sie doch schon bei Clemens Alexandrinus —, aber, was die Hauptsache ist, weder durch den Text noch durch den Kontext gefordert wird. Sie ist dem theologisch-spekulativen Denken entnommen. Niemand, so sagt man, werde gerichtet, ohne zuvor vom Evangelium in Kenntnis gesetzt zu sein; daher war es notwendig, daß den vor Christus Entschlafenen das Evangelium in der Unterwelt gepredigt wurde. Eine solche Idee aber in den Gedankengang 4, 4—6 hineinzuzwängen, ist Willkür; denn selbst vorausgesetzt, daß die *νεκροί* in 4, 6 Abgeschiedene wären, wüßte man nicht und könnte man es auch nicht erfahren, ob jene Toten wirklich Unwissenheitssünder waren, und daher, um gerecht gerichtet zu werden, einer evangelischen Predigt bedurft hätten, die sie hätten annehmen oder verwerfen können. 3, 19 ist in gewisser Beziehung für eine derartige Motivierung der Hadespredigt insofern günstiger, als wir hier sicher wissen, daß es sich um vorchristliche Sünder handelt, welche ein Kerygma erhalten; doch das Wesentliche, worauf es ankommt, ist: Es sind keine Unwissenheitssünder; sondern, gerade wie die Heiden des ersten Petrus-

---

[1]) Mit Recht hebt Monnier (Commentaire z. St.) hervor, daß 1 Petr 1, 14 mit Apg 3, 17; 17, 30 zusammenzustellen sei. Man vgl. auch Jub 41, 25 und Eph 4, 18.

[2]) Übrigens gesteht Clemen (Die christliche Lehre von der Sünde I [Göttingen 1897] 85) selbst ein, daß Paulus von Unwissenheit als einem Milderungsgrund gar nicht reden konnte. Desgleichen (ebd. 86) hält er die Unwissenheit, in welcher die Christen vor ihrer Bekehrung, gerade wie die Söhne des Ungehorsams (vgl. 1 Petr 2, 2; 4, 18), geweilt hätten, durchaus nicht als entschuldbar. Clemen würde sicher auch für den ersten Petrusbrief keine Ausnahme machen, wenn er nicht gezwungen wäre, für den Nachweis der Hadespredigt, die ihm persönlich so sympathisch ist, irgendwelche Anhaltspunkte ausfindig zu machen.

briefes die Botschaft des Christentums kennen und sie zurückweisen, (4, 17 usw. ἀπειθοῦντες), so vernahmen auch die Sünder der Flut die Botschaft Gottes aus dem Munde Noes, gehorchten ihr nicht (3, 20 ἀπειθήσασιν), sondern fuhren fort in ihrem Lasterleben. Jedenfalls so viel dürfte als sicher gelten, daß, wenn es sich in 3, 19 um eine Hadespredigt handelt, diese nicht motiviert und postuliert werden kann im Hinblick auf die vorchristliche Unwissenheitssünde, weil die Sünde der Adressaten jener Verkündigung nach der Ansicht des Verfassers eine Ungehorsamssünde ist; eine solche aber setzt ihrem Begriffe nach beim Sünder nicht Unwissenheit, sondern vielmehr genaue Kenntnis des Gebotes oder des Gesetzes voraus. Clemen's Argumentation versagt also gerade da, wo man sie brauchen sollte, bei 3, 19, und wir können daher auch diesen Versuch, die Heilsmöglichkeit im Jenseits als biblische Lehre hinzustellen, als mißlungen betrachten.

Ein nicht zu unterschätzendes Verdachtsmoment gegen das Vorkommen der sogenannten Lehre von der Fortentwicklung im NT und im Urchristentum ist folgende Erwägung. Die christlichen Schriftsteller des nachapostolischen Zeitalters sowie der Folgezeit kennen entweder die Frage gar nicht oder verhalten sich dazu direkt ablehnend. So lesen wir z. B. im zweiten Klemensbrief [1], der als die älteste christliche Homilie gilt, und der uns zeigt, wie man es verstand, die christliche Lehre erzieherisch wirken zu lassen: „Da wir auf Erden sind, laßt uns Buße tun . . . Solange wir in dieser Welt sind, wollen wir für das Böse, das wir im Fleische getan haben, Buße tun von ganzem Herzen, damit wir von dem Herrn gerettet werden, solange wir Zeit zur Buße haben. Denn nach dem Ausgang aus der Welt können wir dort nicht mehr Bekenntnis ablegen und nicht mehr Buße tun" (Kap. 8; vgl. auch 16, 1). Auch Justin [2] verlegt die Zeit der Reue vor den Tod. Wenn die pseudojustinische Cohortatio ad gentiles [3] Kap. 35 von einer Reue der Heiden spricht, die sich im Hades befinden und gepeinigt werden, so erblicke ich hierin kein entgegengesetztes Zeugnis; denn offenbar handelt es sich wohl um jene unfruchtbare Reue, die wir bereits in der jüdischen Theologie kennen gelernt haben (s. oben). Cyprian will von einer Bekehrung nach dem

[1] Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen 175, 18.
[2] Dialogus cum Tryphone c. 47, ed. Otto II 152 D.
[3] Ed. Otto I (Jena 1842) 98.

Tode nichts wissen [1]). Gewiß gehörte dies auch zum Glaubensgut der alten Kirche. Wenn die Zeugnisse auch etwas spärlich fließen, so ist daran nur der Umstand schuld, daß diese Lehre keinen heftigen Angriffen ausgesetzt war, sondern eben allgemein gebilligt wurde. Im folgenden sollen zur Bekräftigung des Gesagten noch einige weitere gelegentliche Zeugnisse aus der alten Kirche Erwähnung finden. Übrigens ist die Frage von der Heilsmöglichkeit unbußfertig hingeschiedener Sünder auch für die allgemeine Geschichte der Höllenfahrt Christi von einer gewissen Bedeutung, weil sie uns eine Vorstellung gibt von der Denkart und der Gesinnung, welche die alte Kirche hinsichtlich der im Jenseits weilenden Sünder beherrschte. Sie gibt uns einen Maßstab in die Hand, um jene Aussprüche der altchristlichen Literatur, welche von einer Leerung der Hölle, Befreiung der Gefangenen usw. anläßlich der Höllenfahrt Christi sprechen, richtig beurteilen zu können. Es war daher auch aus diesem Grunde notwendig, an dieser Stelle diesen Gegenstand etwas näher zu erörtern.

Didascalia II, 13 (ed. Funk I 48, 74): Unde enim scis homo qui peccas, quot sint dies vitae tuae in hoc saeculo, ut converti possis. Quia ignoras exitum tuum ex hoc saeculo, mori potes in peccatis tuis sine paenitentia, sicut dictum per David: In inferno quis confitebitur tibi? Ps 66.

Passio Andreae (Acta apostolorum apocrypha, ed. Bonnet II [Leipzig 1898] 31, 2 f.). Andreas spricht zum Prokonsul Ägeas: Et tuis miseriis doleo, quia paratus te expectat aeternus interitus. Curre pro te miser, dum adhuc potes, ne tunc incipias velle cum non poteris.

Actus Petri cum Simone (Acta apostolorum apocrypha, ed. Lipsius I [Leipzig 1891] 46, 23) Petrus weigert sich, einer Ehebrecherin die Eucharistie zu reichen ... Si autem non paenitueris cum adhuc in corpore es accipiet te ignis, vastatur (vastator) et tenebrae exteriores in omnia saecula.

---

[1]) Ep. 55, 29 (CSEL III 2. Bd. 647, 12): *Et quia apud inferos confessio non est nec exomologesis illic fieri potest, qui ex toto corde paenituerint et rogaverint in ecclesiam debent interim suscipi et in ipso Domino reservari, qui ad ecclesiam suam venturus de illis utique quos in ea intus invenerit judicabit.* Die Unmöglichkeit einer Bekehrung im Jenseits und die damit gegebene Notwendigkeit, im Diesseits das Heil zu wirken, dient Cyprian als das letzte, schlagende Argument, womit er seinen Freund Antonianus von der Verfehltheit der novatianischen Lehre überzeugen und die Notwendigkeit der Wiederaufnahme der in der Verfolgung Abgefallenen dartun will.

Nach Chrysostomus[1]) (In Mt homilia 36, 3) ist das gegenwärtige Leben dazu da, um das Gute zu tun; nach dem Tode gibt es nur noch Gericht und Strafe; desgleichen wird dann niemand mehr ins Verderben fallen -- Chrysostomus nimmt hier auch energisch Stellung gegen die Vertreter der Hadespredigt Christi.

Ephräm der Syrer. Der Tod schickt Jesum[2]) aus der Unterwelt: cum mortui in Hade poenitentiam agere non possint, ascende ad vivos et praedica poenitentiam. An einer andern Stelle: Hades exosus est, quia in eo ne poenitentia quidem agi potest, sed fovea illa deglutivit et avare custodit omnes motus . . . omnino abscindis (scl. Hades) spem peccatoris, si moritur in peccatis suis etc. Ähnlich Aphraates[3]). Auch in der ägyptischen Kirche dachte man nicht anders. Die Canones ecclesiastici enthalten eine Anordnung für die Abhaltung von Gedächtnisfeiern, sowie für das Fürbittgebet zugunsten der fromm aus diesem Leben Geschiedenen. Im Auschluß an diese Verordnung lesen wir: „Was aber die Gottlosen anbetrifft (ἀσεβής), so wirst du ihnen nichts nützen (ὠφελεῖν), auch wenn du alles in der Welt (κόσμος) für sie den Armen gibst. Denn welchen Gott in dieser Welt feind ist, denen wird er auch feind bleiben, nachdem sie diese Welt verlassen haben" [4]).

Auch der Gnostizismus vertritt, wenigstens nach den uns erhaltenen Angaben der Pistis Sophia, einen ganz rigorosen Standpunkt[5]). Der Austritt eines Christen aus dem Leibe imSündenzustand ohne vorherige Reue hat Verdammnis zur Folge. Der Sünder wird in die äußerste Finsternis geworfen. Der gnostische Verfasser faßt die Lehre Christi in folgende Worte zusammen[6]): „Deswegen sage ich (Christus) euch: Alle Menschen, die Mysterien empfangen werden, wenn sie wüßten, wann sie aus dem Körper herauskommen, würden sich hüten und nicht sündigen, damit sie das Lichtreich auf ewig ererben" [7]).

---

[1]) Migne, P. lat. LVII 416.

[2]) Carmina Nisibena, Carm. 36, 16, ed. G. Bickel, Leipzig 1866, 149 (64, 48 f.) und Carm. 52, 22, ebd. 189.

[3]) Homilien, übers. von Bert, in: T U III 3. 4. Heft (Leipzig 1888) 321.

[4]) Canones ecclesiastici, Saïdische Auszüge aus dem 8. Buch der apostolischen Konstitutionen, von J. Leipoldt, in: T U XI 1. Heft (Leipzig 1904) 31.

[5]) Vgl. Koptisch-Gnostische Schriften, ed. C. Schmidt, in: Gr. Chr. Schr. I (Leipzig 1905) 197 f. [6]) Ebd. 200, 31.

[7]) Anmerkungsweise dürfte noch ein Zeugnis des 2. Jahrhunderts erwähnt werden, welches zwar nicht direkt beweisend, doch für die Beurteilung

Freilich macht die alexandrinische Gelehrtenschule, wie wir sehen werden, eine Ausnahme; doch ist diesem Umstande keine allzu große Bedeutung beizumessen, noch dürfen hieraus Schlüsse gezogen werden auf das Bestehen jener Anschauung im Urchristentum, denn wie ich an anderer Stelle bei Besprechung der patristischen Hadesverkündigung nachweisen werde, haben wir es hier mit einer Gelehrtenmeinung zu tun, welche teils in der Exegese teils in der theologisch-philosophischen Spekulation ihre Grundlagen hatte und die auf den kirchlichen Glauben kaum einen merklichen und nachhaltigen Einfluß ausgeübt hat.

Die Vertreter der Weiterentwicklung nach dem Tode glauben einen weiteren Stützpunkt für ihre These in gewissen Sitten der alten Kirche zu finden, wie z. B. im Totengebet, welches zuerst bei Tertullian, De exhortatione castitatis 11; De monogamia 10f.; De coronatione militum 3 begegne, sowie in der Sitte, sich für die Toten taufen zu lassen, wie sie in 1 Kor 15 bezeugt sei und bei den Kerinthianern und Markioniten und Montanisten [1]) in Gebrauch war [2]). Oberflächlich betrachtet hat die Berufung auf diese beiden Bräuche einen Schein von Wahrheit für sich; denn beide setzen in der Tat eine Art von Entwicklungsfähigkeit des Individuums nach dem Tode voraus; aber es ist nicht jene, um welche sich der Fragepunkt dreht: Es ist keine Fortentwicklung auf Grund der Willensfreiheit und der moralischen Selbstbestimmung im Jenseits.

So setzt z. B. das Totengebet voraus, daß sich der Verstorbene in einem Zustand der Ohnmacht, der Heils- und Hilfsbedürftigkeit befinde, aus dem er sich nicht selbst befreien kann. Nie wird an eine Willensumkehr, an eine persönliche Betätigung des Toten gedacht, wie eine Hadespredigt und eine eigentliche Heilsanbietung es verlangen würde; der Verstorbene verhält sich passiv. Die Einflüsse, welche eine Änderung seines Zustandes und seines

---

unserer Frage nicht ohne Belang ist. Celsus (bei Origenes, C. Cels. VII, 9 ed. Koetschau Gr. Chr. Sch. Origenes II 161) schreibt: *μακάριος ὁ νῦν με θρησκεύσας, τοῖς δ' ἄλλοις ἅπασι πῦρ αἰώνιον ἐπιβαλῶ καὶ πόλεσι καὶ χώραις. καὶ ἄνθρωποι οἱ μὴ τὰς ἑαυτῶν ποινὰς ἴσασι, μεταγνώσονται μάτην καὶ στενάξουσι τοὺς δέ μοι πεισθέντας αἰωνίους φυλάξω.* Die obigen Zeugnise werden in unseren spätern Ausführungen über die Hadespredigt in der altchristlichen Literatur eine bestätigende Ergänzung erfahren.

[1]) Vgl. Hilgenfeld, Die Ketzergeschichte des Urchristentums, Leipzig 1884, 417 A. 700 und 573.

[2]) Clemen, Niedergefahren 195. Monnier, Commentaire 298. Vgl. auch Plumptre, The spirits in prison 282 ff.

Schicksales nach dem Tode herbeiführen, kommen ausschließlich von außen, von der Fürbitte der Gläubigen und der Gnade Gottes. Der Ursprung und die Form, in welcher das Totengebet im Altertum auftritt, mögen uns noch mehr überzeugen, daß die Sitte, für die Toten zu beten, mit einer Bekehrung im Jenseits in keiner kausalen Beziehung steht; jener Brauch bildet vielmehr ein Gegenargument, das darauf hinweist, daß man da, wo er bestand, eine Erweiterung der Jenseitshoffnung durch das Mittel der Bekehrung ausschloß.

Die eine Form des Totengebetes, nach welcher man zu den Toten betete und sie gewissermaßen als eine Art Halbgötter betrachtete, ist ein weit verbreiteter Zweig des Ahnenkultes und hat mit unserer Frage nichts zu tun; die betreffenden Toten befinden sich nicht in einem hilfsbedürftigen Zustand, sondern sind im Gegenteil als einflußreiche Wesen gedacht, welche in das Diesseitsleben eingreifen können und derer Hilfe die Menschen bedürfen [1]). Die andere Form des Totengebetes ist das Gebet, die Fürbitte für die Toten. Zugrunde liegt ihr die Vorstellung von der Hilfsbedürftigkeit des Toten und der Wirksamkeit der guten Werke, besonders des Gebetes der Überlebenden; für das christliche Fürbittgebet ist es in letzter Linie die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen [2]). Der Tote ist kein höheres Wesen, welches angefleht wird, sondern er ist großen Gefahren ausgesetzt im Jenseits oder er weilt bereits im Strafzustande, aus welchem das Fürbittgebet ihn befreien soll. Wir treffen diese Form des Totengebetes schon im orphischen Religionskult an [3]), also in Kreisen, wo man sich durch

[1]) Ein treffliches Beispiel hierfür ist das Gebet der Elektra zu ihrem Vater Agamemnon in den Koephoren des Äschylus, v. 122—145. Dieser Form des Fürbittgebetes entspricht die christliche Lehre von der Fürbitte der Martyrer und Heiligen.

[2]) Siehe hierüber die Untersuchung von J. P. Kirsch, Die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen, in: FLDG I 1. Heft (vgl. insbesondere 32 ff. 101 ff. 160 ff.). Die altchristliche Lehre von der Fürbitte für die Toten ist hier am besten und am vollständigsten behandelt.

[3]) Vgl. Reinach, Cultes, Mythes et Religions, Paris 1905, 312 ff. Auch Erwin Rohde, Psyche II[2] 128: „Nach einer in antiker Religion ganz vereinzelt dastehenden Vorstellung können Reinigung und Lösung von Freveltaten und den Strafen, die diesen im Jenseits folgen, auch für vorangegangene Verwandte durch Beteiligung der Nachkommen am orphischen Dienst von den Göttern erlangt werden.“ Zu vergleichen ist noch Anrich, Das antike Mysterienwesen, Göttingen 1894, 87 A. 4; 120. Auch im Rig Veda findet sich die Idee, daß die frommen Werke der Gerechten dem Heile anderer dienen können. Oldenberg, Die Religion des Veda, Berlin 1849, 289.

eine stark ausgebildete Religionsübung im Diesseits die Güter des Jenseits zuzusichern trachtete. Bei der großen Verbreitung und Beliebtheit, welche das orphische Mysterienwesen und seine Eschatologie im Altertum genoß, ist es nicht unmöglich, daß eine wenigstens äußere Beeinflussung des christlichen Fürbittgebetes durch ähnliche Bräuche im orphischen Kulte vorliegen könnte; doch bin ich geneigt, dies in weit höherm Maße von der Taufe für die Toten anzunehmen [1]; denn die christliche Sitte, für die Toten zu beten und das eucharistische Opfer darzubringen, schließt sich in erster Linie an eine diesbezügliche jüdische Praxis an, für die wir (allerdings aus ägyptischen Kreisen) [2] ein sehr altes jüdisches Zeugnis

[1] Bekanntlich ist der Gnostizimus stark durchdrungen mit orphischen Elementen (vgl. Dieterich, Nekyia 172 ff.). Nun aber war die Taufe für die Toten nie eine kirchliche Einrichtung, sondern nach den erhaltenen Nachrichten war sie in gnostischen Kreisen üblich. Es wird daher wohl Anrich (a. a. O. 119 A. 3) im Recht bleiben, wenn er jenen Brauch auf orphischen Ursprung zurückführt; denn auf eine bloße Notiz im ersten Korintherbriefe des Apostels Paulus hätte eine derartige Übung in christlichen Kreisen wohl kaum entstehen können. Paulus hat wahrscheinlich eine bereits bestehende orphische Mysterienpraxis vor Augen (1 Kor 15, 29). Dieser Ansicht ist auch Heitmüller, Im Namen Jesu, in: Forsch. Rel. Lit. A NT II 325. Daß in der Tat die Taufe für die Toten kein genuin christliches Produkt ist, wird auch von Tertullian bezeugt, welcher sie auf die heidnische Sitte, an den Kalenden des Februar für die Toten zu bitten, zurückführt. Adv. Marc. 5, 10 (ed. Kroymann, CSEL XLVII 605, 15 f.): *„Quid," ait, „facient qui pro mortuis baptizantur, si mortui non resurgent?" viderit institutio ista: Kalendae, si forte, Februariae respondebunt illi pro mortuis petere. noli ergo apostolum novum statim auctorem aut confirmatorem eius denotare, ut tanto magis sisteret carnis resurrectionem, quanto illi, qui vane pro mortuis baptizantur, fide resurrectionis hoc facerent.* Hiernach scheint Marcion den Apostel als Begründer oder doch als Befürworter dieser Sitte gehalten zu haben, was Tertullian zurückweist durch den Hinweis auf den eben genannten heidnischen Brauch der Fürbitte für die Toten.

[2] Reinach, Cultes, Mythes et Religons, Paris 1905, 330 f., macht wahrscheinlich, daß eine Verwandtschaft bestand zwischen orphischen, pythagoreischen und ägyptischen Lehren, und zwar so, daß nach den Angaben Diodors I 92. 96 die Orphiker in Ägypten Anleihen gemacht hatten. Man fand in Mittelitalien und auf Kreta Fragmente orphischer Gedichte auf Goldtäfelchen, welche den Verstorbenen als Führer dienen sollten auf der Reise in die Ewigkeit (vgl. Inscr. graec. Italiae Nr. 638. 641; Bulletin de Correspondence hellénique 1893, 121). Dieser Zug stimmt überein mit Stellen aus dem ägyptischen Totenbuche und aus Grabinschriften. Vgl. Dieterich, De hymnis orphicis, Marburg 1891, 41; Foucart, Premier mémoire sur les mystères d'Eleusis, 1895. Es ist also sehr wahrscheinlich, daß die ägyptischen eschatologischen Vorstellungen mitgespielt haben im Werdeprozeß der orphischen

haben, nämlich 2 Makk 12, 43, dessen Verfasser wahrscheinlich ein um 124 lebender ägyptischer, der pharisäischen Partei angehörender Jude ist [1]). Bei der Stellung, welche die jüdische Theologie in der Frage nach der Bekehrungsmöglichkeit im Jenseits einnimmt, darf man zum voraus darauf schließen, daß das jüdische Fürbittgebet für die Toten nicht nach dieser Richtung ausgelegt und verwertet werden darf; auch da wäre dies nicht zulässig, wo ihm, wie es besonders in der spätern Tradition geschieht, eine sehr weitgehende Kraft, welche sogar Verdammte dem Höllengeschick zu entreißen versprach, beigelegt wurde [2]). Denn in diesem

---

Totengebete. Es ist aber auch nicht unmöglich, daß die gleichen ägyptischen Volksanschauungen über das Jenseitsleben und über die Umwandlung des Jenseitsgeschickes einen günstigen Boden bildeten für die Theorien eines Klemens von Alexandrien und eines Origenes, welche sich mit dem Fürbittgebet nicht begnügten, sondern sogar für eine eigentliche Jenseitsbekehrung eintraten.

[1]) Vgl. B. Niese, Kritik der beiden Makkabäerbücher, Berlin 1900.

[2]) Ich beschränke mich darauf, hierfür bloß ein Zeugnis anzuführen, nämlich aus der von Steindorff in den T U N. F. II 3a veröffentlichten, aus ägyptischen Kreisen stammenden, anonymen Apokalypse. Es handelt sich um „Katechumenen, die das Wort Gottes gehört, aber in dem Werke, das sie gehört, sich nicht vervollkommnet hatten", und daher in der Unterwelt gestraft werden. „Ich sah aber noch viele, die er (der Engel) hinausführte, und die auf diese Strafen blickten. Sie fingen an zu schreien und vor dem Herrn, dem Allmächtigen, zu beten, indem sie also sprachen: Wir bitten dich für diese, die in allen diesen Strafen sind, daß du mit ihnen Mitleid habest. Als ich sie aber alle gesehen hatte, sprach ich zu dem Engel, der mit mir redete: Wer sind diese da? Er erwiderte mir: Diese, die den Herrn anflehen, sind Abraham, Isaak und Jakob. Zu einer Stunde nämlich kommen sie täglich heraus mit dem großen Engel; er bläst hinauf zum Himmel und einen andern Trompetenstoß zur Erde, es hören alle Gerechte den Laut und kommen eilends herbei, indem sie anflehen den Herrn, den Allmächtigen, täglich für diese, die drunten in allen diesen Strafen (κολάσεις) sind." a. a. O. 154. Was nun jene zuweilen uns begegnenden apokatastisch klingenden Aussprüche anbetrifft (vgl. Hen 18, 6; 21, 6; Sibyll II 312 f.; 331 ff., wo durch die Fürbitte der Frommen die Verdammung zu einer endlichen gestaltet wird [nach Volz, Eschatologie 288 christlich]), so entspringen sie dem jüdischen Bedürfnis, keinen Israeliten in der Hölle zu wissen. S. Traktat Erubin, Wünsche I 184 Nr. 9. 19a; Chagiga 27a (bei Gfrörer, Das Jahrhundert des Heils II 77 f). Aus dem gleichen Grunde schränkte man auch die Dauer der Verdammung ein. Vgl. die Schule Schammaïs, welche für die Mittelmäßigen ein vorübergehendes Höllendasein annimmt, nach dessen Beendigung die Gepeinigten hinaufsteigen dürfen. Akiba (Edujot II 10) nimmt ein Strafgericht von 12 Monaten an. Sein Zeitgenosse Jochanan ben Muri glaubt sogar, daß das Gericht über die Frevler nur vom Wochenfest bis zum Purimfest dauere. So erklärt sich auch die rabbinische Talmudlehre von der Zulassung der Rotte Korahs und des

Falle, wie auch da, wo gewisse sporadisch in der spätjüdischen Literatur auftretende apokatastische Tendenzen vorliegen, handelt es sich nicht um beliebige Sünder, sondern gewöhnlich um Sünder aus Israel und Katechumenen oder Proselyten des Judentums, welche man nicht dem ewigen Verderben preisgegeben sein lassen wollte. Dabei erscheint die Befreiung aus den unterweltlichen Strafen nie als eine Folge der Bekehrung, sondern sie wird abhängig gemacht von der Barmherzigkeit Gottes und der mächtigen Einsprache der Frommen, insbesondere der Väter Israels.

Das christliche Fürbittgebet nun zeigt zum Teil die gleichen Eigentümlichkeiten, wie das jüdische. Ein charakteristischer Zug von ihm ist, daß immer nur für Gläubige, für Mitglieder der Kirche gebetet wird, sei es nun, um den Schutz Gottes anzuflehen für die Gefahren, welchen der Sterbende auf seiner Reise in die Ewigkeit ausgesetzt war [1]), oder sei es, um von Gott die Linderung und Nachlassung von Sündenstrafen zu erwirken, welche der Verstorbene vor seinem Eintritt ins Heil noch abzubüßen hatte im Jenseits [2]). Aber nie erscheint als Zweck der Fürbitte, der Entschlafene möchte mit Hilfe der göttlichen Gnade seine sündige Sinnesart ändern und sich durch Bekehrung das Heil zugänglich machen. Es scheint mir daher ein äußerst nutzloses Unterfangen zu sein, sei es in der Taufe für die Toten oder im Totengebet eine Stütze für das Bestehen der sogenannten Lehre von der Bekehrungsmöglichkeit im Jenseits im Urchristentum zu suchen.

Die Frage nach Weiterentwicklung nach dem Tode verlangt eine ausführlichere Darstellung für eine erschöpfende Behandlung des Gegenstandes. Doch glaube ich durch die vorstehenden Ausführungen hinlänglich dargetan zu haben, daß jene Erklärer, welche in 1 Petr 3, 19 eine eigentliche Evangelisierung der unterweltlichen Sünder sehen, einen harten Stand haben, wenn sie auf Grund dieser beiden Stellen (3, 19 und 4, 6) die Hypothese von der Fortentwicklung im Jenseits als urchristliches Gut betrachten wollen, ohne dabei dem ersten Petrusbrief eine Sonderstellung zuweisen zu

---

Geschlechtes der Wüste zum Heil der Endzeit. Ein lehrreiches Spezimen dieser Denkart gibt uns ein Ausspruch des Rabbi Levi (Bereschit rabbah 43 b) wo die Sünder aus Israel, um in die Hölle gestürzt werden zu können, die Vorhaut wieder angesetzt bekommen von kleinen, unbeschnitten gestorbenen Knäblein. Dieses Geschäft wird von Abraham besorgt, der an der Pforte der Hölle sitzt und eifrig darüber wacht, daß kein Beschnittener in die Hölle komme. Vgl. Gfrörer, Das Jahrhundert des Heils II 78.

[1]) S. Kirsch, Gemeinschaft der Heiligen 32 f. [2]) Ebd. 160 ff.

müssen, welche ihn in Widerspruch setzt zur ganzen frühchristlichen Eschatologie. Letzterem ist in der Tat nicht auszuweichen. Einen Grund aber, weshalb Petrus eine solch gegensätzliche Stellung hätte einnehmen sollen, vermochte und vermag kein Erklärer namhaft zu machen; auch Clemen's Versuch, im petrinischen Begriff der vor- und „außerchristlichen" Sünde eine zureichende Motivierung der Evangelisierung des Hades zu finden, schlägt fehl. Die Stellung Petri bliebe daher ein unlösbares Rätsel. Aus diesem Grunde ist es viel logischer und einfacher, über der sogenannten Hadespredigt in 3, 19 den Stab zu brechen und sich nach einer andern Erklärung umzusehen.

2) Der Sinn von ἐκήρυξεν. — Zum gleichen Resultat führt die Prüfung der einzelnen Bestandteile des v. 19. Beginnen wir mit dem Worte ἐκήρυξεν. Dieser Ausdruck, den die Lateiner mit praedicare wiederzugeben pflegten und der im Anschluß an letztere gewöhnlich mit „predigen", „prêcher" übersetzt wurde, wird in der Regel von den Vertretern der Hadespredigt als eine Hauptstütze ihrer These betrachtet; man glaubt, es sei über alle Zweifel erhaben, daß κηρύσσω ein terminus technicus sei zur Bezeichnung der evangelischen Predigt, der Heilsanbietung. Anlaß zu dieser Ansicht bot die Beobachtung, daß im NT κηρύσσειν vorzüglich als Objekt die Botschaft vom Himmelreich, vom messianischen Heil hat und zuweilen auch da, wo es absolut steht, diesen Sinn zu haben scheint. Dazu gesellt sich das vielfach herrschende Bestreben, der neutestamentlichen Gräzität eine Sonderstellung zuzuweisen, welche schon frühzeitig die Bildung von stehenden Ausdrücken bewirkt hätte mit einem bestimmten religiösen Inhalt, wo diese Ausdrücke in der klassischen Gräzität einen indifferenten Charakter gehabt hätten. In gewisser Beziehung trifft letzteres schon zu; der Anschluß an die LXX, den heiligen Text der griechisch redenden Juden und Christen, sowie die häufig wiederkehrende, gleichlautende Bezeichnung gewisser Personen und wichtiger Dinge hatten schließlich zur Folge, daß manche Ausdrücke stereotyp wurden und einen festen Sinn bekamen. Aber dabei ist nicht zu vergessen, daß der Werdeprozeß der termini technici zuweilen ein sehr langsamer war; das Christentum eroberte die Welt nicht so schnell, und der religiös indifferente Charakter solcher stereotyp werdender Ausdrücke erhielt sich im gewöhnlichen Sprachgebrauch noch lange, so daß man bei der Aufstellung von termini technici im NT vorsichtig sein muß. Die

Mißachtung dieser Regel hat zu vielen Mißverständnissen und Irrtümern geführt bei der Beurteilung des neutestamentlichen Ursprunges der kirchlichen Verfassung [1]).

Das gleiche scheint mir bei 3, 19 der Fall zu sein hinsichtlich des *ἐκήρυξεν*. Heute freilich ist dieses Wort, wenigstens in unsern Augen, ein stehender Ausdruck geworden, welcher die Verkündigung des göttlichen Wortes bezeichnet, wiewohl es im Neugriechischen auch jetzt noch auf eine indifferente Verkündigung bezogen werden kann; daß es aber schon im neutestamentlichen Zeitalter einen bereits fixierten, christlichen Inhalt bekam, möchte ich sehr bezweifeln.

Nach Cremer [2]) schließt *κῆρυξ, κηρύσσειν* überall die Vorstellung einer autoritativen, feierlichen und öffentlichen Verkündigung ein, welche Nachachtung fordert. Diese Eigentümlichkeit bewahrt das Wort auch da, wo es in der Bibel gebraucht ist. In der LXX findet es sich zur Bezeichnung der Verkündigung königlicher Botschaften; so in: Gn 41, 43; 2 Chr 36, 22; Dn 5, 31; Est 6, 9; in Ex 36, 6 steht es für öffentliche Anordnungen; sodann, was zu beachten ist, bei den Propheten zur Ankündigung des Tages Jahves, des Gerichtstages: Joel 2, 1; 3, 9; Jon 1, 2. Gewöhnlich entspricht es dem hebräischen קָרָא, welches ein lautes Ausrufen bedeutet. Ständiger Ausdruck für die Verkündigung eines speziellen Objektes ist es in der LXX nicht; denn ebenso häufig werden *ἀγγέλλειν* und seine Komposita zur Bezeichnung der Verkündigung gebraucht. Im NT wird *κηρύσσειν* zu einem viel gebrauchten Ausdruck. Es ist allerdings richtig, daß sein Objekt inhaltlich mit dem von *εὐαγγελίζειν* oft übereinstimmt; aber es hieße doch den sprachlichen Charakter von *κ.* völlig verkennen, wenn man, wie es die Vertreter der Hadespredigt tun, jene beiden Ausdrücke einfach identifiziert. Der Hauptunterschied zwischen *κηρ.* und *εὐαγγ.* ist, daß ersteres einen viel weiteren Begriff darstellt; daher wird auch in den meisten Fällen immer hinzugefügt, was eigentlich verkündet werden soll [3]). Während *εὐαγγελίζειν* notwendigerweise

---

[1]) Das gesunde Urteil **Bruders** (Die Verfassung der Kirche, in: FLDG IV 1. 2) über die in Frage kommenden Ausdrücke hat endlich Licht verbreitet und die richtige Lösung angebahnt.

[2]) Biblisch-theologisches Wörterbuch der neutestamentlichen Gräzität[9], Gotha 1902, 577.

[3]) Mt 4, 23; 9, 35; 10, 7. 27; 24, 14; 26, 13. Mk 1, 4. 14. 45; 5, 20; 13, 10; 14, 9; 16, 15. Lk 3, 3; 4, 18. 19; 8, 39; 9, 2; 12, 3; 24, 47. Apg 8, 5; 9, 20; 10, 37; 15, 21; 19, 13; 20, 25; 28, 31. Röm 2, 21; 10, 8. 1 Kor 1, 23;

eine Freudenbotschaft ausdrückt und daher mit Vorliebe zur Bezeichnung der Heilsbotschaft dient und im letzten Sinne intransitiv gebraucht werden kann, sehen wir, daß bei *κηρ.* das Objekt der Verkündigung sehr variiert. Es ist das Evangelium vom Reich Gottes [1]), Tatsachen, Ereignisse [2]) usw. Freilich enthält das *κηρύσσειν* an diesen Stellen sehr oft Beziehungen zur Botschaft vom Heil und zur Heilsanbietung; doch ruht in diesem Falle gewöhnlich das Hauptgewicht auf der Absicht des Verfassers, die Proklamierung der Messianität Jesu oder der Zugehörigkeit zu dessen Lehre und Jüngerschaft hervorzuheben [3]). Selbstverständlich aber darf *κηρύσσειν* hier nicht überall mit „predigen" übersetzt werden. Ebensowenig pflegt die von den Vertretern der Hadespredigt in 3, 19 so sehr bevorzugte Idee der Heilsanbietung in den Ausdruck *κήρύσσειν* gelegt zu werden; es geschieht dies höchstens da, wo an die evangelische Verkündigung ausdrücklich der Gedanke der Sündenvergebung und der Aufnahme ins Reich angeschlossen wird. Hingegen überall, wo *κηρύσσειν* gebraucht wird, trifft dieses eine zu: Die Form der Verkündigung ist überall dieselbe, wenn auch deren Inhalt wechselt, und insofern ist der biblische Sprachgebrauch von *κηρ.* der gleiche wie der klassische. Zugrunde liegt immer die Vorstellung einer Heroldsverkündigung, was insbesondere bei der intransitiven Verwendung des Wortes deutlich wird. Vgl. Mt 3, 1; Mk 1, 7: der Täufer geht mit seinem Heroldsruf dem Messias voraus wie ein Herold. Die neutestamentlichen Schriftsteller wissen in der Tat auch zwischen *εὐαγγελίζεσθαι* und *κηρύσσειν* zu unterscheiden; Beweis dafür ist ihre Zusammenstellung in Lk 8, 1 und Röm 16, 25. Desgleichen zeigt auch die Verbindung von *κηρύσσειν καὶ λέγειν* Mt 4, 17; 10, 7; Mk 1, 7 deutlich

(9, 27) 15, 12. 2 Kor 1, 19; 4, 5; 11, 4. Gal 2, 2; 5, 11. Phil 1, 15. Kol 1, 23. 1 Thess 2, 9. 1 Tim 3, 16. 2 Tim 4, 2. Offb 5, 2.

[1]) Mt 4, 23; 9, 35; 24, 14; 26, 13. Mk 1, 14. 1 Thess 2, 9. Mk 13, 10; 14, 9; 16, 15. Gal 2, 2. Kol 1, 23. Lk 8, 1; 9, 2. Apg 20, 25; 28, 31. Hierher gehören auch Röm 10, 8 *τὸ ῥῆμα τῆς πίστεως* und 2 Tim 4, 2 *τὸν λόγον*.

[2]) Mk 1, 45 *ἤρξατο κηρύσσειν πολλά*; 7, 36. Bei der Heilung des Taubstummen verbietet Jesus, es jemandem zu sagen; *ὅσον δὲ αὐτοῖς διεστέλλετο, αὐτοὶ μᾶλλον περισσότερον ἐκήρυσσον*; vgl. auch Lk 8, 18 *αἰχμαλώτοις ἄφεσιν*, 8, 39. Die Heilung des Besessenen, *κηρύσσων ὅσα ἐποίησεν*, 12, 3; Apg 15, 21 ist Moses das Objekt des *κήρυγμα*; Gal 2, 11 die Beschneidung.

[3]) S. z. B. Apg 19, 13; 9, 20 (10, 40); 2 Kor 11, 4; 4, 5; Phil 1, 15; 2 Kor 1, 19; 1 Kor 15, 12 die Auferstehung Jesu; Apg 10, 42, daß Christus der von Gott bestimmte Richter der Lebendigen und der Toten ist. Die Menschwerdung Christi 1 Tim 3, 16.

an, daß bei *κηρύσσειν* das Spezifische der Verkündigung, die Form hervorgehoben sein will. Die Wahl dieses Ausdruckes zur Bezeichnung der Botschaft vom Himmelreich lag ja auch sehr nahe; denn Christus selbst betrachtete sich als einen Gesandten vom Vater, welcher erscheint wie ein Herold Gottes, ausgerüstet mit Sendung und Kraft, und der die Botschaft von der Gründung des Himmelreiches im Namen seines Herrschers allem Volke ausruft. Es ist daher philologisch wie exegetisch zulässig, ja sogar geboten, das *κηρύσσειν*, wo es von der Person Jesu im absoluten Sinne steht, nicht so sehr durch den Inhalt, als vielmehr durch die Form bestimmt sein zu lassen (vgl. Mt 4, 17; 11, 1; Mk 1, 38. 39; Lk 4, 44 u. a. m.). Das Kerygma Jesu ist ein Heroldsruf. Noch viel typischer tritt der klassische, religiös indifferente Sprachgebrauch von *κ.* zutage, wo es von den Aposteln und Jüngern steht. Die Bekanntmachung der Reichsgründung konnte durch einen einzigen nicht geschehen; es bedurfte dazu der Mitwirkung vieler, die gleichsam als offizielle Organe und Diener des Königs Heroldsdienst zu versehen hatten. Die Aussendung der Apostel bei Mt 10, 7 weist deutlich auf diesen Charakter der apostolischen Tätigkeit hin: „Gehet hin und mit Heroldsruf (*κηρύσσετε λέγοντες*) sprechet: Das Himmelreich ist nahe!“ Vgl. Mk 3, 14; 16, 20; Mt 10, 27. Daher wird Paulus im Klemensbrief an die Korinther (5, 6) auch direkt *κῆρυξ* genannt. (S. insbesondere auch Röm 10, 14. 15.) Das *κ.* ist kein beliebiges Verkündigen göttlicher Wahrheiten, sondern es ist eine autoritative, auf Sendung und Amt beruhende öffentliche Verkündigung, welche daher *κήρυγμα* genannt wird. 1 Kor 1, 21; 2, 4; 15, 14; 2 Tim 4, 17; Röm 16, 25; besonders Tit 1, 3, wo Paulus von einem ihm anvertrauten *κήρυγμα* spricht. Daß *κήρυγμα* nicht etwa identisch ist mit „evangelischer Predigt“, sondern bloß den äußern Charakter der Botschaft ausdrückt, ergibt sich daraus, daß die Gerichtsankündigung des Propheten Jonas als ein Kerygma bezeichnet wird: Mt 12, 41; Lk 11, 32. Abschließend möchte ich noch auf Offb 5, 2 hinweisen, wo *κηρύσσειν* absolut steht und ganz bestimmt rein klassische Bedeutung hat. Was den ersten Petrusbrief selbst anbetrifft, so werden alle auch noch so kategorischen Aussprüche der Exegeten, *ἐκήρυξεν* in 3, 19 drücke eine Heilsanbietung aus, nichts an der Tatsache ändern können, daß Petrus in diesem Briefe die Heilsankündigung im eigentlichen Sinne mit *εὐαγγελίσασθαι* bezeichnet (1, 12; 4, 6). Resultat: *κηρύσσειν* hat somit in der neu-

testamentlichen Gräzität, was wenigstens den Inhalt der Botschaft anbetrifft, einen indifferenten Charakter, weil es den klassischen Sinn des Wortes noch besitzt. Daß das Wort sehr häufig und mit Vorliebe zur Bezeichnung einer religiösen Botschaft gebraucht wird, ändert nichts an dem Ergebnis; dieser Umstand ist lediglich bestimmt durch die Eigenart der Tätigkeit Jesu und seiner Apostel. Es darf daher als Regel gelten, daß da, wo *κηρύσσειν* absolut steht, der Inhalt der Botschaft nicht schon a priori aus dem Wort selbst erschlossen werden kann, sondern daß hier vor allen Dingen der Kontext zu befragen ist[1]).

Sollte aber der eine oder der andere, der nur ungern die liebgewordene These von der Heilsanbietung im Jenseits lassen wollte, von den vorstehenden Ausführungen nicht hinlänglich überzeugt sein, so möchte ich noch bemerken, daß das Kerygma vom Reiche Gottes nicht bloß das Heil zum Gegenstand hatte, sondern auch — und dies wird von der neuern Exegese immer mehr erkannt — das Gericht, und zwar in hervorragender Weise; vgl. Apg 24, 25; 10, 42. Überhaupt bildete die ganze urchristliche Lehre von der Parusie und den letzten Dingen einen integrierenden Bestandteil der apostolischen Predigt. Man könnte daher mit gleichem Recht behaupten, daß *κηρύσσειν* bloß die eschatologische Botschaft bezeichne; doch dies wäre ebenso unrichtig wie das andere Extrem, in *κ.* ausschließlich eine Ankündigung des Heils zu erblicken[2]).

---

[1]) Spitta 26: „*κηρύσσειν* ist nur ein formeller Begriff, dessen Inhalt durch den Kontext bestimmt wird."

[2]) Ein Ausblick auf die patristische Literatur wird die obigen Ausführungen nur bestätigen. Auf Schritt und Tritt begegnet uns das *κηρύσσειν* in der klassischen Bedeutung. Klem I 42; 1, 2; 7, 6. 7; 9, 4; 17, 1; 6, 13; 5, 8. Hermas, Sim. VIII 3, 2; 17, 1; 25, 2. Justin, Dial. c. Tryph. 434: *ἡ καινὴ διαθήκη παντὶ κόσμῳ ἐκηρύσσετο.* 107. 109. 110. Beliebt blieb der Ausdruck immer zur Bezeichnung prophetischer Aussprüche; dabei ist keineswegs an unser „predigen" gedacht, schon nicht wegen des Anschlusses an die LXX. Hier lassen sich unzählige Stellen anführen, z. B. Hippolyt, Daniel-Kommentar 5, 5; Antichrist II 29. 43. 46 usw.; Didascalia III 1. 3 usw. Zu beachten Hippolyt, Fragm. 32, ed. Achelis (Gr. Chr. Schr. Hippolytus I) *εὐαγγελικὸν κήρυγμα. κ.* ist genereller Begriff. Ebd. 222, 38. Acta Thaddaei (ed. Lips. sect. 6): die Juden sagen zu Pilatus: *οὐκ εἶ φίλος τοῦ καίσαρος, ὅτι ἑαυτὸν βασιλέα κηρύττει* (scl. Christus) Hippolyt, ed. Achelis in: Gr. Chr. Schr. Hippolytus I 262, 10 in einer Predigt: *διὸ κηρύσσω λέγων· δεῦτε πᾶσαι αἱ πατριαὶ τῶν ἐθνῶν ἐπὶ τὴν τοῦ βαπτίσματος ἀθανασίαν. ζωὴν ὑμῖν εὐαγγελίζομαι.* Dialog des Adamantius, ed. van de Sande Bakhuyzen, Gr. Chr. Schr. 186, 7. Clemens Alexandrinus, Protrepticus, ed. Stählin, Gr. Chr. Schr. I 10, Johannes der Täufer wird, wie

Was nun den Erfolg der sogenannten Hadespredigt in 3, 19 anbetrifft, so deutet der Text nicht das geringste darüber an. Wir erfahren nicht, wie die Verkündigung aufgenommen wurde, und doch, wenn 3, 19 wirklich eine Fortsetzung von 3, 18 wäre zur Hervorhebung einer neuen Segensfrucht des Erlösungsleidens Christi, müßte da nicht der Erfolg der Predigt, die Bekehrung und die nachfolgende Befreiung der Gefangenen erwähnt werden?[1]) Überdies würde sich in diesem Falle ein *εὐηγγελίσατο* besser eignen als das überlieferte *ἐκήρυξεν*.

Aus all dem Gesagten ergibt sich der Schluß, daß die Bezugnahme auf den Ausdruck *κηρύσσειν*, mit welchem die Verkündigung in 3, 19 bezeichnet ist, eine sehr schwache Stütze für den Nachweis einer Heilsanbietung in 3, 19 bildet.

Die Adressaten des Kerygmas. — Ein weiterer, sehr schwerwiegender Grund, welcher eine Heilspredigt im Hades in 3, 19 im höchsten Grade unwahrscheinlich macht, ist geboten in den Adressaten dieses Kerygmas. Die Verteidiger der Hadespredigt fühlen diese wuchtige Schwierigkeit selbst gut genug und geben auf die Frage, weshalb Christus gerade jenen Toten der Sündflut gepredigt hätte, die sonderbarsten Antworten. Huther[2]) und von Soden[3]) nehmen folgende Begründung an: das Flutgeschlecht sollte die erste Menschengeneration repräsentieren; es sei eine weltgeschichtliche Größe für sich gewesen, mit der Gott damals aufgeräumt, während er die noachitische Menschheit für Christus erzog, und

---

überhaupt sehr oft in der altkirchlichen Literatur, *κῆρυξ* genannt. Vgl. Kelsus (Origenes C. Cels. II 72): *τί ἠκούετο ἡ ἐξ οὐρανοῦ φωνὴ κηρύττουσα αὐτὸν υἱὸν θεοῦ*; ebd. V 11, ed. Koetschau, Gr. Chr. Schr. Origenes II 14, 5. In Ezech. hom. 13, ed. Lommatzsch XIV 173. In Matthaeum, ed. Lomm. III 298. Tertullian, De anima 24, ed. Reifferscheid 337, 19. Daß *κηρύσσω* immer den ursprünglichen Wortsinn bewahrte, bezeugt auch der lateinische Übersetzer des irenäischen Werkes Adv. haer., indem *κήρυγμα* mit praeconatio und *κηρύσσω* mi tpraeconare wiedergibt. Adv. haer. II, 12. 3. 9, 3; II, 34, 1 praeconium usw. Reichliche Stellen liefern die Schriften, wo viel von der Missionstätigkeit der Apostel die Rede ist, z. B. die apokryphen Apostelgeschichten. Vgl. die Indices der Acta apostolorum apocryphorum von Lipsius und Bousset, Leipzig 1891 und 1898. Desgleichen ist auch der absolute Gebrauch des *κηρύσσειν* in der altkirchlichen Liturgie zu beachten. Sowohl in der griechischen wie in der syrischen Kirche (s. oben S. 47 f.) dient es zu Verkündigungen und zur Bezeichnung vom Sprechen öffentlicher Gebete usw. Reichliche Belege bei Suicer, Thesaurus ecclesiasticus II 99, 10 sowie zu *κατηχέω* 73.

[1]) Vgl. auch Oppenrieder, in: Beweis des Glaubens 1893, 232.

[2]) Bei Meyer, Kommentar über das NT XII[4] 189 f.

[3]) Handkommentar III z. St.

mit deren Geschick sich die theosophische Grübelei viel beschäftigt hätte. Knapp [1]) sieht den Grund darin, weil niemals so viele Geister miteinander ins Gefängnis geströmt wären wie bei der Sündflut und weil dem Verfasser der Gedanke an die Sündflut bei der herrschenden Gerichtserwartung sehr geläufig sein mußte. (Da hätte Petrus noch andere geläufige Gedanken hinsetzen können). Nach Rink [2]) soll die erste Welt in der Erlösung auch als eingeschlossen erscheinen. Ganz verfehlt ist auch der Vorschlag Bengels, welcher verallgemeinert und die Predigt an alle vorchristlichen Toten ergehen läßt, indem er vor *ἐν ἡμέραις Νῶε* ein *οἷον* ergänzen möchte [3]). Ähnlich dehnen auch Kögel [4]) und E. Kühl [5]) die Predigt auf die vorchristlichen Sünder überhaupt aus. Clemen wirft die Frage ebenfalls auf; doch eine präzise Antwort sucht man vergebens. Die Berufung auf die vorchristliche entschuldbare Unwissenheitssünde ist nicht stichhaltig [6]). Usteri's Versuch, die Sünde der Flutmenschen abzuschwächen [7]), um eine Veranstaltung zu ihrer Rettung zum Heil begreiflicher zu machen, hat durch Oppenrieder [8]) eine zutreffende Abweisung gefunden; *ἀπειθήσασιν* ist kein milder Ausdruck für die Sünden der Geister Auch Bernhard Weiß versteigt sich hier zu einer unhaltbaren Behauptung: Christus verkünde jenen Ungehorsamen im Hades, ja allen Toten die Heilsbotschaft, weil nach der Erscheinung des Messias es nur eine Sünde gebe, welche definitiv vom Heile ausschließe, nämlich den Ungehorsam gegen die Heilsbotschaft [9]). Am beliebtesten ist die Ansicht geworden, welche zur Begründung jener Heilsökonomie auf die Größe der Erlösung und der Barmherzigkeit Gottes hinweist, indem gerade den ärgsten Sündern, die bereits als verloren galten, noch das Heil angeboten worden wäre. So insbesondere wird Bruston nicht müde, sich zum Sprecher dieser Motivierung zu machen [10]). Er übersetzt daher

---

[1]) Jahrbücher für die deutsche Theologie 1878, 207.

[2]) Vom Zustand nach dem Tode² 130.

[3]) Gnomon Novi Testamenti 634.

[4]) Die Gedankeneinheit des ersten Briefes Petri, Gütersloh 1902, 41.

[5]) Die Briefe Petri und Judae, Meyers kritisch exegetischer Kommentar XII⁶, 1897, 229.

[6]) A. a. O. 134. Seine Vorschläge stießen auch sonst auf Widerspruch: Joh. Kunze, Theol. Literaturblatt, 1901, 258. E. Schmidt, StKr LXXV 1. Bd. 625. Seeberg, Katechismus des Urchristentums 91 A. 2.

[7]) Kommentar 148 f. [8]) Von der Predigt 242 ff.

[9]) Lehrbuch der biblischen Theologie⁶ 177.

[10]) Descente du Christ 18; Revue de théologie et des questions religieuses IX (1905) 245 u. a.

das *καὶ* in 3, 19 mit „sogar"; gerade weil sie die schuldigsten waren, wurde ihnen die Botschaft vom Heil gebracht. Die gleiche Ansicht vertreten auch Kögel und andere. Nach dem bloßen Wortlaut von 3, 19 zu schließen dürfte diese Meinung Anspruch auf Möglichkeit haben; wenn es sich in der Tat um eine Heilsankündigung handeln würde. Aber für den Zusammenhang des Briefes wirkt sie sinnstörend.

Weil man in der jüdischen Theologie einige Ansätze zu erkennen glaubt, wonach den Flutmenschen das schließliche Heil in Aussicht gestellt würde, hält Bigg [1]) dafür, 3, 19 sei im Anschluß an diese jüdische Spekulation zu erklären. Er beruft sich auf die übrigens unklare und falsch verstandene Henochstelle 69, 25 und auf zwei ganz späte jüdische Midrasche, so daß diese Ansicht völlig belanglos ist [2]). Hingegen wenn wir überhaupt die jüdische

[1]) Commentary of St. Peter 162 f.

[2]) Hen 19, 26 leitet einen neuen Abschnitt ein, welcher mit dem vorhergehenden noachitischen Traditionskreis nur in loser Verbindung steht. Vgl. Beer bei Kautzsch, Apokryphen und Pseudepigraphen II 227. Vers 26 heißt: „Große Freude herrschte unter ihnen und sie segneten, lobten, priesen und erhoben, weil ihnen der Name jenes Menschensohnes geoffenbart wurde." Subjekt können unmöglich die gefallenen Engel sein, da unmittelbar darauf v. 27. 28 vom Gericht über die Sünder und Verführer der Welt die Rede ist, worunter niemand als eben jene Engel gemeint sein können. Auf diese aber mußte die Offenbarung des Menschensohnes als Richter gerade den gegenteiligen Effekt hervorrufen. Übrigens verträgt sich, wie wir noch sehen werden, die ganze Tendenz der Henochschriften nicht mit der Annahme, daß die Sünder der Flut jemals Gnade finden könnten vor Gott. Volz (Eschatologie 18) bezieht daher auch den v. 26 einfach auf die Gerechten der Endzeit. Was nun die beiden Midrasche anbetrifft, so lautet der eine: Und jene, welche gebunden waren in der Gehenna, freuten sich, ihn zu empfangen (scl. den Messias, den Sohn Davids). S. Jellinek, Beth hammidrasch II 50; Weber, Jüdische Theologie 368. Der andere: Beresch. rabbah zu Gn 44, 8: „Wir werden uns freuen in dir." Wann? Wenn die Gefangenen hinaufsteigen werden aus der Gehenna und die Schechina an ihrer Spitze." Die erste Stelle gehört dem 6. Jahrhundert an und wird einem Rabbiner Josue ben Levi, der zu Beginn des 3. Jahrhunderts lebte, in den Mund gelegt. Auch die zweite Stelle stammt aus der spätern rabbinischen Literatur. Sie entspringt einer bestimmten Tendenz, die wir schon bei Besprechung des jüdischen Fürbittgebetes kennen gelernt haben, nämlich keine Juden in der Hölle zu wissen; um Juden aber handelt es sich hier, sonst würde nicht die Schechinah ihnen vorangehen beim Aufstieg aus der Hölle. Das geringe Alter dieser Midrasche sowie der Umstand, daß sie sich nicht auf die Flutsünder beziehen, machen sie für eine Verwendung bei der Exegese von 1 Petr 3, 19 untauglich.

Theologie zur Lichtung der Frage beiziehen wollen, so erhalten wir gerade ein gegenteiliges Bild von dem, was sich Bigg vorstellt. Während andere Sündergruppen, z. B. das Geschlecht der Wüste, die Rotte Korahs, die zehn Stämme, in den Augen einiger Rabbinen Gnade gefunden haben, wird das Geschlecht der Flut, wie auch die Sodomiter, einstimmig der Verdammung preisgegeben [1]). Es hat nach Sanh 11, 3 keinen Anteil am kommenden Olam. Die Rabbinen stützen sich auf Gn 7, 23 „und er vertilgte alles Wesen", d. h. in dieser Welt; „und sie wurden vertilgt von der Erde", d. h. der zukünftigen Welt. Vgl. Sanh. 108a. Dies ist auch die Ansicht Akiba's und auch die von Juda b. Betera.

Vollends, wenn man, wie Baur, Cramer, Bruston, Spitta, J. H. A. Hart [2]) und andere, in den *πνεύματα* gefallene Engelwesen sieht, gibt es Zeugnisse für deren Verdammung in Hülle und Fülle [3]). Wegen ihres Abfalles von Gott und wegen der Verführung des Menschengeschlechtes und der Verderbnis, die sie auf die Erde brachten, wurden jene Engelwesen, welche nach den Darstellungen der spätjüdischen Literatur mit den Menschentöchtern Ehen eingegangen hatten und die Sündflut veranlaßten, zunächst zu einer vorläufigen Verdammnis verurteilt, die bis zum Jüngsten Tage dauern sollte [4]). Dann aber stand ihnen noch das Endgericht bevor, und hier bekommen sie ihre definitive Strafe [5]). Der Anführer Asasel wird in den Feuerpfuhl geworfen am Tage des großen Gerichtes, wie auch die übrigen [6]). Nicht besser steht es um die bösen Geister, die Söhne der Engel, die ja bekanntlich nach jener apokalyptischen Literatur ebenfalls zu den Flutsündern gerechnet wurden. Jub 10, 3 wird der größte

[1]) Volz, Eschatologie 314 c. 1. Vgl. auch Fillion, La sainte bible commentée VIII (Paris 1904) 682 f. [2]) Expos. ser. 7 III (1907) 57.

[3]) Monnier (Commentaire 176) nennt die Ansicht Spittas „une pure supposition"; ähnlich B. Weiß, Lehrbuch der biblischen Theologie [6] 169, freilich ohne es zu beweisen.

[4]) Vgl. Hen 10, 4. 12; 13, 1; 14, 5; 19, 1; 65, 11; 67 f. Bar 56, 13. sl Hen 7; 18, 6 f. Jub 5, 10.

[5]) Hen 10, 12. sl Hen 7, 1. Hen 91, 15; 1, 5; 55, 4. Dies ist für sie der „Tag ihres Gerichtes und ihrer Vollendung". Hen 10, 12 f.; 16, 1; 19, 1.

[6]) Hen 10, 6; 10, 13. „In jenen Tagen wird man sie in den Abgrund des Feuers abführen in Qual, und sie werden in der Qual und im Gefängnis immerdar eingeschlossen werden." Vgl. auch Hen 69, 27; 54, 5 f.; 55, 3; 100, 4. Hierher gehört auch die im Henochbuche geschilderte Verdammung der gefallenen Sterne, die sich ebenfalls mit den Weibern vermischt hatten, Hen 90, und die Hen 86—90 mit den Engeln identifiziert werden.

Teil von ihnen gebunden und an den Ort der Verdammnis gebracht. In Test. Iud. (arm.) erscheinen sie als verdammt [1]) usw. Die jüdische Theologie im Zeitalter Christi ist also darin einig, daß die Flutsünder, wer sie auch sein mögen, als Verdammte vom Heil der Endzeit auszuschließen seien.

Sollte aber vielleicht das NT, das Christentum einen Umschwung in der Beurteilung der Flutsünder herbeigeführt haben, die für eine Berufung zum Heil günstiger wäre? Außer 1 Petr 3, 19. 20 finden wir im NT sehr wenige Angaben über die Sündflut und das Flutgeschlecht: Mt 24, 36—37; Lk 17, 26. 27; Hebr 11, 7; 2 Petr 2, 5. Aber gleichwohl lassen sie darauf schließen, daß die Sündflut ein beliebtes Thema der urchristlichen Predigt gewesen sein muß, schon deshalb, weil man sich hierin an ein Herrenwort anlehnen konnte. Dabei ist zu beachten, daß der Boden, auf den die jüdisch-apokryphe, pseudepigraphische Betrachtung der Sündflut steht, nicht verlassen ist: Die Sündflut ist ein Bild; sie wird eingeführt als ein Vergleich, welcher das kommende Endgericht veranschaulichen soll [2]), wo die Sünder ahnungslos überrascht, ohne Erbarmung vor den Richter gestellt und ins ewige Verderben gestürzt werden. Wie sich aber dann der Vergleich gestaltet und welch sonderbare Beweiskraft er auf die Leser ausüben mußte, wenn man annimmt, gerade den Sündern der Flut sei bei der Hadesfahrt Christi das Heil angeboten worden und sie seien vielleicht gerettet worden — denn wozu sonst die Heilspredigt: — das mögen jene beantworten, die, um ihre Lieblingsthese zu retten, dem Verfasser des ersten Petrusbriefes dogmatische Digressionen in die Schuhe schieben, oder ihre Zuflucht zu andern exegetischen Mitteln nehmen. Ich für meinen Teil bin überzeugt, daß man in urchristlichen Kreisen an der Verdammung der Flutsünder so wenig Zweifel hegte wie im Judentum. Das neutestamentliche Zeitalter ist zu stark durchdrungen von jenem hohen Gerichtsernst, welcher zum Teil auch die jüdische apoka-

[1]) Vielleicht auch Hen 56, 3, wo es nicht recht klar ist, ob mit den Auserwählten und Geliebten, zu denen die Strafengel mit Peitschen hingehen, um sie in den tiefsten Abgrund des Tales zu werfen, die Söhne der Engel zu verstehen sind (vgl. Hen 10, 12; 14, 6) oder die von den Engeln verführten Menschen (Beer z. St.). Nach v. 4 ist das eine von beiden anzunehmen. Ich denke, es handle sich eher um die Söhne, weil diese als böse Geister bis zum Endgericht die Menschen verführen; vgl. v. 4.

[2]) Vgl. Greßmann, Ursprung der israelitischen Eschatologie 160 ff.

lyptische Periode auszeichnete, und eine Berufung der Flutsünder zum Heil würde diese Geistesverfassung in widerspruchsvoller Weise durchbrechen und, religionspsychologisch betrachtet, ein wahres Rätsel sein [1]).

Was nun die altchristliche Literatur anbetrifft, so denkt sie über die Sündflut gleich wie die Bibel. Der Gedanke, daß die Flutsünder durch Christus gerettet worden wären, oder daß sie je gerechtfertigt würden, steht den Vätern ferne. Zum Teil dachte man gar nicht an eine solche Idee, zum Teil wird sie ausdrücklich oder durch den Kontext zurückgewiesen. Einzig die alexandrinische Exegese, beeinflußt durch philosophische Voreingenommenheiten, ist einem gewissen Schwanken unterworfen. Sonst aber herrscht in der alten Kirche Übereinstimmung: Den Flutsündern steht noch das jüngste Gericht und die Verdammnis bevor, und zwar gilt dies sowohl für den Fall, daß, wie ein Teil der Väter annahm, jene Sünder Menschen sind, als auch für den andern Fall, daß es sich, wie viele andere kirchliche Schriftsteller annahmen, um sündige Geistwesen handelte.

In diesem Sinne sprechen sich Irenäus [2]), die pseudomeletonische Apologie [3]), sowie das zweite Buch der Sibyllinen aus [4]). Ein ausdrückliches Zeugnis findet sich bei Filastrius [5]). Die Auslassungen des Filaster beziehen sich auf die Lehranschauungen der Alexandriner, welche auf Grund ihrer philosophischen und exegetischen Lehrmethode zu freieren Ansichten über das Jenseits gekommen waren und daher auch das Flutgeschlecht vom Heil nicht als ausgeschlossen betrachteten. Ich möchte besonders auf

---

[1]) Vgl. 1 Petr 3, 20 und 2 Petr 2, 5, wo den Flutsündern das Attribut des Ungehorsams und der Gottlosigkeit zugeeignet wird, was offenbar kein günstiger Titel für die Erwerbung des Heils ist, sondern vielmehr ein Hinweis auf die kommende Strafe. Bruston, Descente du Christ 19; Hart, s. oben S. 79 A. 2; A. Immer, Theologie des NT, Bern 1877, 485, und andere, welche Christum in 3, 19 sündigen Engelwesen das Evangelium predigen lassen, setzen sich überdies in Widerspruch zu 2 Petr 2, 4 und Jud 6, Stellen, welche von denselben Gelehrten auf die sündigen Engel der Flut bezogen werden. Eine Verkündigung des Evangeliums wäre hier gegenstandslos, weil diese Engel bereits in vorläufiger Verdammung auf das Endgericht warten. Ihr Schicksal gilt als besiegelt. [2]) Adv. haer. IV, 36, 4.

[3]) C. 12 bei Otto, Corpus Apologetarum IX 432.

[4]) II 230 f. *καὶ πάσας μορφὰς πολυπένθεας εἰς κρίσιν ἄξει εἰδώλων τὰ μάλιστα παλαιγενέων Τιτήνων ἠδέ τε Γιγάντων καὶ ὅσας εἷλεν κατακλυσμός.*

[5]) Diversarum haereseon liber, c. 125, in: CSEL XXXVIII 90; c. 132 ebd. 102, 4.

zwei Texte bei Origenes hinweisen [1]). Es ist aber nicht außer Acht zu lassen, daß Origenes gegen die Marcioniten und Valentinianer ankämpft (vgl. auch ebd. c. 7, 1) und die biblischen Argumente für den Nachweis der Güte des atl Gottes betont werden. Die Sündflut hat auch hier nicht den Charakter einer Vergeltungsstrafe, sondern eher den einer Züchtigung. Eine ewige Verdammung der Flutsünder scheint nach der Fassung des Textes ausgeschlossen zu sein; denn Origenes legt den Hauptnachdruck auf die im lateinischen Texte von 1 Petr 3, 20 erwähnte Hoffnung, welche die Möglichkeit einer schließlichen Errettung vorauszusetzen scheint. Auch in Contra Celsum VI, 59, wo Celsus (c. 54) die Handlungsweise Gottes, der seine eigenen Geschöpfe bei der Sündflut aus der Welt geschafft habe, bekritelt, bot sich Gelegenheit, die Frage anzuschneiden und Näheres über den Aufenthaltsort der durch die Flut Dahingerafften zu berichten; doch Origenes begnügt sich, zu betonen, daß die Seelen unsterblich seien (c. 58), daß Gott die Flutsünder nicht gänzlich vernichtet und sie nicht aus der Welt weggeschafft hätte, sondern bloß aus jener Welt, die wir als die Erde zu bezeichnen pflegten. Aber wohin sie kamen und wo sie jetzt sind, sagt Origenes nicht.

Es ist sehr auffällig, daß wir gerade bei jenem Manne, bei welchem die Annahme einer Rettung der Flutsünder am ehesten zu erwarten war, das Geschlecht der Flut gar nicht berücksichtigt finden bei der durch Christus anläßlich der Hadesfahrt vollzogenen Befreiung. Bekanntlich läßt Marcion — denn diesen habe ich im Auge — alle jene notorischen Sünder des AT, wie Kain und seinesgleichen, die Ägypter, die Sodomiter und alle Heidenvölker bei der Hadesfahrt Christi gerettet werden. Die ärgsten Sünder aber, über die der Gott des AT das grausamste Strafgericht gefällt hatte, und die daher am meisten das Mitleid des guten Gottes verdient hätten, werden merkwürdigerweise übergangen [2]). Mir scheint

[1]) Homilia I: In Ezechielem, ed. Lommatzsch XIV 9. Scriptum est in propheta: „Non vindicat bis in idipsum in judicio.“ Vindicavit semel in judicio per diluvium, vindicavit semel in judicio super Sodoma et Gomorram, vindicavit semel in judicio super Aegyptum et sexcenta milia Israelitarum. Noli existimare quod haec ultio poena tantum fuerit peccatoribus, quasi post mortem et supplicia iterum a supplicio excipiendi sint. Puniti sunt in praesente, ne in futuro jugiter punirentur. Die andere wichtige Stelle findet sich in der Schrift De princ. II, 5, 3. S. oben S. 44.

[2]) Anders freilich, wenn unter den „qui similes sunt ei (scl. Cain)“ die Kainiten zu verstehen sind, bekanntlich denken viele alte Ausleger an das

diese Auslassung nicht unabsichtlich zu sein, denn Marcion kannte wohl die allgemeine urchristliche Auffassung über die Sündflut und hielt es vielleicht wegen des lukanischen Herrenwortes 17, 26f. für ungeeignet, ihr zu widersprechen.

Hingegen haben wir sichere Nachrichten über die Stellung Marcions zu jenen Engeln, welche nach einer bereits erwähnten Tradition ebenfalls als Flutsünder galten. Celsus (bei Origenes, C. Cels. V, 54, ed. Koetschau, Gr. Chr. Schr. Origenes II 57, 21) beruft sich, um zu beweisen, daß vor Christus auch noch andere vom Himmel auf die Erde herabgekommen wären, auf die marcionitische Lehre von der Herabkunft der Himmelssöhne vor der Sündflut (vgl. auch c. 52), die als vom Demiurg her kommend gedacht waren; vgl. c. 56 a. a. O. S. 87, 6: *πρὸ τούτου ἐπεδήμησάν τινες ἀπὸ τοῦ δημιουργοῦ τῷ γένει τῶν ἀνθρώπων.* Über deren Schicksal weiß Celsus soviel, daß sie schlecht geworden seien und jetzt noch unter der Erde schmachteten und gestraft würden, und daß man die warmen Quellen als deren Tränen betrachte, was offenbar ein schlechter Witz des Celsus sein dürfte. Also bestätigt sich auch hier, daß man in marcionitischen Kreisen die Flutsünder als verdammt betrachtete und eine Heilsanbietung an diese verwarf, wiewohl man sie für andere atl Sündergruppen annahm.

In ähnlicher Weise dachte man in der alten Kirche überhaupt hinsichtlich der Engelwesen, welche gefallen waren. Sie wurden für Wesen gehalten, die, mit Vernunft und Willen ausgestattet, Wahlfreiheit besaßen und die somit je nach ihrem sittlichen Verhalten Lohn oder Strafe empfangen sollten [1]). Man legte daher bezüglich ihrer Jenseitsstrafe den gleichen Maßstab an wie bei

---

sündige Flutgeschlecht. (Vgl. die Stellensammlung bei Zapletal, Der Totemismus und die Religion Israels, in: Collectanea Friburgensia, Neue Folge II [Freiburg, Schweiz 1901] 133 ff. Doch scheint dieser Fall nicht vorzuliegen, weil man in marcionitischen Kreisen an einen eigentlichen Engelfall bei der Sündflut glaubte und daher Gen 6 wohl nicht auf die Nachkommen Kains bezog. Es wird daher ähnlich wie bei den similes der Sodomiter und Ägypter an Brudermörder zu denken sein. Von Kainsähnlichen spricht auch Test. Benj. 7.)

[1]) Vgl. Iren. Adv. haer. IV, 37, 1: Qui autem posuit in homine potestatem electionis quemadmodum et in angelis (etenim angeli rationales uti hi qui obedissent, juste bonum sint possidentes, datum quidem a deo servatum vero ab ipsis. Qui autem non obedierunt, juste non invenientur cum bono et meritam poenam percipient.

6*

den Menschen. Überall da nun, wo jene Ansicht, daß die benê elohim in Gen 6 Engelwesen gewesen seien, bei den christlichen Autoren zu Hause war, betrachtete man auch deren Verdamnis als eine ausgemachte Sache. So werden bei Irenäus jene „angeli transgressores" verglichen mit Henoch. Dieser wird in den Himmel ins Heil versetzt, jene fallen auf die Erde zum Gerichte [1]). Desgleichen führt auch Tertullian eine deutliche Sprache. Nach ihm sind jene Engel verdammt und vom Himmel ausgeschlossen [2]). Noch klarer kommt diese Ansicht zum Ausdruck an einer andern Stelle. In der Schrift De carne Christi polemisiert Tertullian gegen Häretiker, besonders gegen die Marcioniten, welche annahmen, Christus habe eine Engelnatur gehabt. Die auch von den Gegnern angenommene Verdammung jener Engelwesen dient ihm als Ausgangspunkt für die Widerlegung. Hätte Christus die Engelnatur getragen, so hätte er dies offenbar tun müssen, um so ihre Erlösung wirken zu können. Für eine Erlösung der Engel aber sei nie eine Verheißung gemacht worden, noch hätte Christus je den Auftrag bekommen von seinem Vater, jene zu erretten [3]).

Die Frage nach dem Heil der vor der Sündflut sündigenden Engel scheint nach einer Angabe des Origenes auch in gnostischen Kreisen aufgeworfen zu sein; weshalb dies geschah, läßt sich nicht ermitteln [4]).

---

[1]) Adv. haer. IV, 16, 2: Angeli quidem transgressi deciderunt in terram in judicium, homo autem placens translatus est in salutem.

[2]) De idololatria c. 9. Tertullian nimmt hier Stellung gegen das Gewerbe der Astrologen, weil es dem Götzendienst Vorschub leiste. Er weist daher auf die gefallenen Engel hin, welche die Lehrer der Astrologen wären: Unum propono angelos esse illos desertores dei amatores feminarum proditores etiam hujus curiositatis, propterea quoque damnatos a deo. O divina sententia usque ad terram pertinax, cui et ignorantes testimonium reddunt. Expelluntur mathematici sicut angeli eorum. Urbs et Italia interdicitur mathematicis sicut coelum angelis eorum. Eadem poena est exilii discipulis et magistris.

[3]) De carne Christi c. 14. Sed angelum aiunt, gestavit Christus, qua ratione? Qua et hominem. Eadem ergo est causa ut hominem gestaret Christus. Salus hominis fuit causa, scilicet ad restituendum quod perierat. Homo perierat, hominem restitui oportuerat. Ut angelum gestaret Christus nihil tale de causa est. Nam et si angelis perditio reputatur in ignem praeparatum diabolo et angelis ejus, numquam tamen illis restitutio repromissa est. Nullum mandatum de salute angelorum suscepit Christus a patre. Quod pater neque repromisit, neque mandavit, Christus administrare non potuit. Daß Tertullian hier auch an die Engel der Flut denkt, ist bei seiner sonstigen Engellehre ganz klar. Überhaupt stehen unter den gefallenen Engeln die Flutengel bei Tertullian im Vordergrund.

[4]) Origenes, Johannes-Kommentar (ed. Preuschen, Gr. Chr. Schr. Origenes IV 292, 36), berichtet von Herakleon: ζητεῖσθαι δέ φησιν περί τινων

Für die spätere Zeit kommt noch das Zeugnis von Laktanz in Betracht; er hält die Sünde der Engel für unverzeihbar [1]); ähnlich Commodian [2]). Für die ältere Zeit dürfte noch das Zeugnis Clemens' von Alexandrien erwähnt werden [3]), sowie dasjenige des Hegemonius in den Acta Archelai [4]) u. a. m.

Diese, wenn auch unvollständigen Zeugnisse des christlichen Altertums sind klar genug, um zu zeigen, daß es ein verfehltes Unternehmen ist, den Apostel Petrus eine Lehre vortragen zu lassen, die im Widerspruch steht zur ganzen Haltung, welche das christliche Altertum zum Flutgeschlecht einnahm [5]).

4. Die φυλακή in 1 Petr 3, 19. — Das Maß der Schwierigkeiten, die sich gegen die Hadespredigt in 1 Petr 3, 19 geltend machen lassen, ist noch nicht voll. Schon bei der Besprechung des Textes wurde darauf aufmerksam gemacht, daß Übersetzungen sowohl wie auch Zitate bei Kirchenvätern zuweilen das ἐν φυλακῇ in 3, 19 durch ἐν ᾅδῃ ersetzen. Man könnte nun sagen, diese beiden Ausdrücke seien inhaltlich identisch und ihre Gleichsetzung sei ein Beweis für die Richtigkeit jener Exegese, welche in 3, 19 die Höllenfahrt erwähnt glaubt. Aber war denn die Bezeichnung φυλακῇ nicht deutlich genug, wenn es die gleiche Sache ausdrückte wie ᾅδης? Weshalb zeigte sich da ein Bedürfnis, den Wortlaut des Bibeltextes zu ändern? Offenbar weil man die Bezeichnung φ. zu farblos fand, zu unklar und zu wenig bestimmt. Die Variante ἐν ᾅδῃ dürfte daher rein exegetischer Natur sein. Der lexikalische Befund bestätigt diese Vermutung. Was die LXX anbe-

---

ἀγγέλων εἰ σωθήσονται τῶν κατελθόντων ἐπὶ τὰς τῶν ἀνθρώπων θυγατέρας. Offenbar denkt sich Herakleon jene Engel noch in einer Art von Wartezustand.

[1]) Divinae Institutiones II, 14.

[2]) Institutiones I, 3.

[3]) Stromata VII, 14 (85), ed. Hort und Mayor 150, 10: πῶς δ' ἂν καὶ ἀγγέλους τις κρινεῖ τοὺς ἀποστάτας αὐτὸς ἀποστάτης ἐκείνης τῆς κατὰ τὸ εὐαγγέλιον ἀμνησικακίας γενόμενος. Dann in den Adumbrationes in epistolam Judae, bei: Zahn, Forschungen III 84, 1f.; 85, 13. Zur Erklärung von „sidera errantia" schreibt Clemens: Hoc est errantes et apostatas significat; ex hujusmodi stellis sunt, qui angelorum cecidere de sedibus, quibus propter apostasiam caligo tenebrarum reservatur in sempiternum.

[4]) Acta Archelai, ed. Beeson c. 36, in: Gr. Chr. Schr. 81, 8: alii (scl. angeli) infelicitate miserabili hominum filiabus admixti a dracone adflicti ignis aeterni poenam accipere meruerunt.

[5]) Vgl. noch Reuß, Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique II³ 304; La bible du Nouveau Testament V 193; Baur in: Theologische Jahrbücher 1856, 214; Schweizer, Hinabgefahren 27f.

trifft [1]), so fällt hier, wie auch in der klassischen Gräzität, der vielseitige Sprachgebrauch von *φυλακή* auf. Meistens erscheint es als Übersetzung der Nominalformen von שמר, welches ein Bewahren, Wachehalten, Hüten ausdrückt. Doch steht es auch zur Übersetzung von Wörtern, die wohl nichts anderes bedeuten als Kerker, örtlich aufgefaßt, wie כֶּלֶא, מַטָּרָה, so daß *φ.* von den Übersetzern an vielen Stellen sicher lokal aufgefaßt ist. Daneben läßt *φ.* aber an sehr vielen Stellen, die gewöhnlich mit Gefängnis übersetzt zu werden pflegen, den Sinn von Haft zu. Bei unserer mangelhaften Kenntnis der strafrechtlichen Verhältnisse im Judentum läßt sich freilich dies mit Sicherheit nicht bestimmen. Doch ist zu beachten, daß die LXX als den eigentlichen Ausdruck für Kerker *δεσμωτήριον* und *εἱρκτή* gebraucht. Ähnlich verhält es sich im NT. So falsch es wäre, zu bestreiten, daß hier *φ.* den Ort der Haft bedeuten kann, so unrichtig wäre es auch, *φ.* an allen Stellen, wo es vorkommt, und wo von einer Gefangenhaltung die Rede ist, mit „Kerker“ oder „Gefängnis“ zu übersetzen; denn bei näherem Zusehen paßt in mancher ntl Stelle *φ.* im Sinn von custodia, Haft, besser als im Sinn von carcer, Kerker, z. B. Mt 25, 36. 39. 43. 44. Auch das häufig wiederkehrende *βάλλειν εἰς φυλακήν* paßt besser auf „Haft“ als auf „Gefängnis“, weil der Artikel fehlt und ersteres indeterminiert leichter angeht als das letztere. Auch Offb 20, 7 kann sehr gut den Sinn von Haft haben. Lk 12, 59 haben wir es nicht mit Kerkerhaft, sondern mit Schuldhaft zu tun. Dazu kommt noch ein weiterer Umstand, nämlich, daß *φ.* im NT, wie sonst, einen vielseitigen Gebrauch hat. Es steht für die Wache, das Wachehalten, die Wachmannschaft, Nachtwache im zeitlichen Sinn, den Tempeldienst, Zeltdienst, Bewahren, Beobachten [2]). Es liegt daher bei einer derartigen Fülle von Bedeutungen von *φ.* durchaus keine Nötigung vor, den Ausdruck in 1 Petr 3, 19 schlechthin mit Gefängnis zu übersetzen. Überhaupt glaube ich, daß man auf rein philologischem Wege hier nicht ganz zum Ziele kommt. *Φυλακή* ist ein strafrechtlicher Begriff, und zu seiner genauen Fixierung muß das Strafrecht beigezogen werden, und zwar als das nächstliegendste das römische; wurde doch der Brief in Rom verfaßt, und sind die Leser doch Heidenchristen aus den römischen

[1]) S. Stellensammlung bei E. Hatch-E. H. Redpath, A concordance to the LXX and the otheus greek versions of OT, Oxford 1906, z. St.

[2]) Vgl. auch bei Stephanus (Thesaurus linguae Graecae) die verschwindend kleine Anzahl von Stellen, wo *φ.* sicher örtlichen Sinn hat; ähnlich die LXX.

Provinzen Kleinasiens. Die Erwähnung einer *φυλακή* mußte in den Lesern ganz sicher jene Vorstellungen wachrufen, die man damals an den juristischen Sprachgebrauch von *φ.* geknüpft hat. Wiewohl nun hier carcer und custodia oft zusammenfallen, so zeigt doch die Institution der *φυλακὴ ἄδεσμος*, custodia libera, und der custodia militaris das Bestehen eines formellen Unterschiedes zwischen custodia und carcer. Es gibt eine Haft, welche nicht mit Kerker verbunden ist [1]). So z. B. befindet sich gerade Paulus während seines ersten Aufenthaltes in Rom in einer solchen Haft. (Man beachte den Ausdruck in Apg 28, 16 *τῷ φυλάσσοντι στρατιώτῃ*) [2]). Es ist also unrichtig, wenn man sofort an ein Gefängnis denkt, wo von einer *φ.* die Rede ist. Diese Erwägung ist wichtig für das richtige Verständnis von 1 Petr 3, 19. Ob es sich hier um eine bloße Haft oder um ein Gefängnis handelt, hängt von der Ursache ab, welche die Inhaftsetzung jener Geister bewirkt hatte. Man möchte an deren Ungehorsam denken, und dann wäre die *φυλακή* der Geister als eine Coercitionshaft im Sinne des römischen Rechtes aufzufassen zur Brechung des Ungehorsams. Doch liegt es viel näher, die *φ.* als einen Haftzustand aufzufassen im Hinblick auf ein noch in Aussicht stehendes Gericht, ein Gedanke, welcher dem Ideengange des ersten Petrusbriefes durchaus konform wäre. Eine solche Haft ist im römischen Strafrecht eine der gewöhnlichsten Formen der Gefangenhaltung: es ist die Untersuchungshaft zur Sicherung des Strafverfahrens. Die allgemein herrschende Auffassung, die man hinsichtlich der Flutsünder hatte, seien es nun Menschen, Engel oder Dämonen, würde jener entsprechen. Man erwartete bekanntlich noch ein Gericht für sie, das Endgericht. Ja, weil ihre Verurteilung für sicher gehalten wurde, so kann man, juristisch gesprochen, die *φυλακή* als Exekutionshaft zur Sicherstellung des Strafvollzuges, welcher nach dem Gericht stattfinden soll, auffassen. Denn, was wohl zu beachten ist: Das römische Recht, wie das Altertum überhaupt, kennt eine öffentliche

---

1) Vgl. Mommsen, Das römische Strafrecht, Leipzig 1899, 305. 317.

2) Vgl. Tacitus, Historiae 14, 60: Die Gemahlin Neros wird in einer solchen Haft in Kampanien gefangen gehalten. Vgl. Suetonius, De vita Caesarum, Aug. 65; Tacitus, Annales 2, 68. Hieronymus, Contra Vigilantium 6, ed. Vallarsi II 392: Senatoriae videlicet dignitatis sunt et non inter homicidas teterrimo carcere, sed in libera honestaque custodia recluduntur. Symmachus, Ep. 16, 49: reos (2 Senatoren) custodia militari... circumdedit. Stilicho wird gefangen gehalten *ἐν ἀδέσμῳ φυλακῇ*. Zosimus, Historia nova V, 34, 2.

Strafhaft nicht und nie erkennen die römischen Richter auf zeitweiliges oder lebenslängliches Gefängnis [1]; das Gefängnis oder der carcer ist somit kein eigentliches, selbständiges Strafmittel. Der Kerker dient zur Untersuchungshaft der Angeklagten oder zu deren Aufbewahrung von der Verurteilung bis zum Strafvollzug. Daher wird auch die eigentliche Hölle im christlichen Altertum höchst selten als Kerkerstrafe aufgefaßt, man hat dafür andere Strafmittel, wie Feuer, Finsternis usw., Strafengel. Daher ist die Hölle wohl der Strafort, aber nicht ein Kerker [2].

Φυλακή ist somit sowohl in der klassischen wie in der biblischen Gräzität ein sehr genereller Ausdruck, dessen Sinn nach dem Kontext zu bestimmen ist. Es liegt daher nicht nur keine Nötigung vor, in 1 Petr 3, 19 an den Hadeskerker zu denken, sondern es scheint diese Deutung eine geringere Wahrscheinlichkeit zu haben als jene, welche dafür hält, *φυλακή* bezeichne einen Zustand der Haft, und zwar vorzugsweise einen solchen, welcher auf ein noch in Aussicht stehendes gerichtliches Urteil und auf die definitive Strafe hinzielt. In diesem Falle hätten wir dann ein ähnliches Verhältnis, wie es in 2 Petr 2, 4 und Jud 6 vorliegt, wo ebenfalls von einer Gefangenhaltung und Aufbewahrung von Geistwesen auf das Endgericht die Rede ist.

5. *Πορευθείς* und die Hadesfahrt. — Dem Beispiele Rufins, der (s. oben S. 49 A. 2) *πορευθείς* in 3, 19 durch ein descendit ersetzt, folgten viele Ausleger, indem sie den Ausdruck auf den Hinabstieg Christi deuten; daher verdient auch dieses Wort einige Beachtung. Gewöhnlich steht *πορεύεσθαι* zur Bezeichnung eines örtlichen Sichhinbewegens, sowohl in der LXX wie im

[1] Mommsen, Röm. Strafrecht 693. Vgl. Dig. 48, 19, 8: Carcer enim ad continendos homines non ad puniendos haberi debet.

[2] Meines Wissens wird die Bezeichnung *φυλακή* in der Bibel nirgends sicher für die Bezeichnung der Hölle gebraucht, wie auch die Unterwelt nicht als Kerker erscheint. Höchstens Weish 17, 6 möchte eine Ausnahme machen: *ἐφρουρεῖτο εἰς τὴν ἀσίδηρον εἱρκτὴν κατακλεισθείς.* Doch auch hier ist Kerker bloß ein Bild, denn nach v. 18 ist es die Finsternis, welche die Fessel bildet. *μιᾷ γὰρ ἁλύσει σκότους πάντες ἐδέθησαν.* Lk 12, 59 sowie Offb 20, 7 enthalten gleichfalls keine bestimmten und sichern Angaben. Auch die patristische Literatur ist sehr arm an Stellen, welche die Unterwelt als Kerker bezeichnen (Tertullian, De anima c. 35. 55, ed. Reifferscheid, in: CSEL XX 361, 4. 388); wo letzteres der Fall ist, wird in der Regel jene Bezeichnung der Unterwelt nicht absolut aufgefaßt, sondern weist auf die Beschaffenheit desselben als Warteort für das Endgericht hin. Ihr Strafcharakter steht im Hintergrund. So z. B. De anima a. a. O.

NT und in der klassischen Gräzität. Neben der übertragenen Bedeutung von „wandeln“ bezeichnet *πορεύεσθαι* zuweilen, was von den Vertretern der Hadesfahrt in 3, 19 übersehen wurde, trotzdem es in gewissem Sinne ihrer Hypothese günstig wäre, das Verscheiden [1]). Im allgemeinen jedoch wird *πορεύεσθαι* kaum für den Abstieg gebraucht, sondern *καταβαίνειν* und *κατέρχεσθαι*; hingegen für den Aufstieg scheint es nicht unbeliebt gewesen zu sein: vgl. Lk 16, 30; Apg 1, 10f.; Jo 14, 2. 3. 12. 28; 16, 7. 28. Freilich, etwas Sicheres läßt sich aus *πορευθείς* allein für den Sinn von 3, 19 nicht schließen; aber wegen der unmittelbaren Nähe von v. 22 möchte man geneigt sein, das hier vorkommende *πορευθείς* zur Erklärung des *π.* in v. 19 beizuziehen. Die Anwesenheit dieses Partizips ist eine schwer zu überwindende Schwierigkeit der augustinischen Interpretation [2]).

6. Die Vereinzeltheit der Nachricht. — Ein weiterer Einwurf, welcher gegen eine an die Flutsünder gerichtete Hadespredigt erhoben werden kann, ist die Rätselhaftigkeit und die Vereinzeltheit der Nachricht [3]). Nirgends im NT findet sich eine Bestätigung dieses sonderbaren Vorganges, und in diesem Sinne urteilen auch viele Vertreter der Hadespredigt [4]). Zwar versucht Monnier [5]) diese „den Lesern wohlbekannte Predigt an die Toten“ durch andere neutestamentliche Stellen zu bestätigen und gibt sich so der Hoffnung hin, die ursprünglichen Anschauungen der Christen

---

[1]) Vgl. Lk 22, 22 vom Hinüberwandeln ins Jenseits, wenn nicht wie in v. 33 ein *εἰς θάνατον* zu ergänzen ist. Apg 1, 25: *παρέβη Ἰούδας πορευθῆναι εἰς τὸν τόπον τὸν ἴδιον*. Acta Andreae, in: Acta apocrypha apostolorum, ed. Bonnet 15. Erster Text: *πορεύεσθαι πρὸς τὸν κύριον*, ebd. 31, steht es vom Hinabfahren in den Hades. Auch Hippolyt (ed. Achelis, in: Gr. Chr. Schr. I 269) gebraucht das Wort von der Hadesfahrt Christi. Zugrunde liegt die Vorstellung von der Jenseitsreise, die wir auch in christlichen Kreisen vielfach antreffen, z. B. in der syrischen Apologie des Aristides in: T U IX, 2. Heft (übers. von Raabe) 22: „Wenn ein Gerechter von ihnen aus der Welt hinübergeht, so freuen sie sich.“ U. a. m.

[2]) In Test. Dan (bei Kautzsch, Apokryphen und Pseudepigraphen 485) liest die Cambridgerhandschrift anstatt *ἐκπορνεύοντες* ein nicht übel purgiertes *ἐκπορεύοντες*. Als letzte und unwahrscheinlichste der Möglichkeiten könnte man an ein Ähnliches in 3, 19 denken, so daß *π.* entstanden wäre aus dem anstößigen *πόρνοις* oder *πορνεύσασιν* oder *πονηρευσαμένοις*. Vgl. Justin, Dialogus 79, ed. Otto 305.

[3]) Pfleiderer (Urchristentum II[2] 506) nennt die Lehre von der Höllenfahrt zum Zwecke des Predigens eine Eigentümlichkeit des ersten Petrusbriefes.

[4]) So z. B. W. F. Adeney, in: Dictionary of the Bible III 319a u. a.

[5]) Commentaire 295 ff.; Descente 47 ff.

über die Wirksamkeit Christi unter den Toten wieder ausfindig zu machen. Doch sind weder die paulinischen Stellen, auf welche sich Monnier beruft (Röm 10, 6. 14, 8. 9; Eph 4, 8—10; Phil 2, 10), beweiskräftig, noch Jo 5, 25. Erstere sind es nicht, weil sie entweder bloß das nackte Faktum der Hadesfahrt enthalten, oder bloß auf die Macht Christi anspielen, welche sich nicht bloß auf die Welt der Lebendigen, sondern auch auf jene der Toten erstreckt; daher haben jene Stellen nur eine ganz entfernte Beziehung zu der sogenannten Hadespredigt als solcher. Was Jo 5, 24 f. anbetrifft, so ist es jedem Kenner des johanneischen Stiles und der Theologie des vierten Evangeliums klar, daß es sich um Tote geistiger Art handelt, was ja schon aus v. 24 und dem *καὶ νῦν ἐστιν* des v. 25 hervorgeht. In v. 28 ist die Szene völlig verändert: Christus erscheint als Totenauferwecker der Endzeit, und in diesem Sinne mag das Johannesevangelium eine Hadesverkündigung Christi kennen; in der Endzeit wird die Stimme Christi die Toten aus der Unterwelt hervorrufen zum Weltgerichte [1]). Gänzlich Unrecht hat Clemen [2]), wenn er behauptet, daß jene Auffassung, die als den Hauptzweck der Höllenfahrt Christi die Hadesverkündigung hinstelle, die zunächst allein nachweisbare sei. Die Verfehltheit dieser Ansicht soll später dargelegt werden in unseren eigenen Ausführungen über den Ursprung der Lehre vom Descensus. Auch Monniers Bestreben, in seiner Darstellung der ältern Periode überall nur diese Seite der Höllenfahrt in den Vordergrund zu rücken und sie als die ursprüngliche Gestalt der Lehre hinzustellen, ist, abgesehen davon, daß infolge davon die Darstellung vielfach tendenziös und einseitig wurde, vergeblich und ändert nichts an der Tatsache, daß eine evangelische Predigt an die Flutsünder ein Unikum im NT darstellt und jeglichen Stützpunktes ermangelt. Doch mag dies kein zwingender Grund sein, sie zu verwerfen; aber mit Mißtrauen gegen sie muß uns ihre Vereinzeltheit gleichwohl erfüllen.

7. Die Hadespredigt nach der Auferstehung Christi. Bedenklicher jedoch sieht ein anderer Einwurf aus, welcher gegen

---

1) Man vergleiche hierüber die Ausführungen Zahns, in: Das Evangelium des Johannes, Leipzig 1908, 294. Auch er denkt hier an Jesus als an den eschatologischen Totenerwecker. Vor allem aber hat Belser in seinem Kommentar, Das Evangelium des heiligen Johannes, Freiburg 1905, 179, die leitenden Gedanken des ganzen Abschnittes trefflich dargestellt.

2) Niedergefahren 173.

die Annahme einer Hadespredigt im Anschluß an die Höllenfahrt Christi erhoben werden kann. Eine nicht geringe Anzahl von Exegeten legt das ζωοποιηθεὶς πνεύματι in v. 18 von der Auferstehung aus. Die Folge davon ist, daß, wenn man v. 19 von einer evangelischen Predigt in der Unterwelt versteht, man zu einer Hadesfahrt gelangt, welche mit derjenigen, welche später in den Glaubenssymbolen Aufnahme finden wird, nichts zu tun hat. Nach der traditionellen Auffassung fällt die Hadesfahrt Christi in die Zeit zwischen seinem Tod und der Auferstehung; nach 1 Petr 3, 19 aber hätten wir dann eine solche, welche nach der Auferstehung anzusetzen wäre [1]). Da der Sinn von ζ. πν. zwar nicht leicht zu ergründen ist, aber doch unmittelbar vorher vom Tode Christi dem Leibe nach die Rede ist, so scheint es eben das Nächstliegende zu sein, jene Belebung auf die Auferstehung Jesu zu beziehen; um dann nicht genötigt zu sein, die fremdartige Vorstellung, sei es einer zweiten Höllenfahrt oder überhaupt einer Hadesfahrt, welche erst nach der Auferstehung stattfindet, in den Text einzuführen, ziehen es die einen vor, den Höllenfahrtsgedanken in 3, 19 überhaupt fallen zu lassen.

Andere freilich schaffen sich aus den Schwierigkeiten, welche durch die Verquickung von v. 18 mit der Hadespredigt in 3, 19 entstehen, einen Ausweg durch Einführung von Distinktionen, die

---

[1]) Usteri, Kommentar 146. De Wette, Kritische Erklärung der Briefe des Petrus, Judas und Jakobus, Leipzig 1847, z. St. J. Ed. Huther, Der Brief des Petrus (Meyers kritischer exegetischer Kommentar XII [1852]) z. St. Sieffert, Die Heilsbedeutung, in: Jahrbücher für deutsche Theologie 1875, 417. Hundhausen, Das erste Pontifikalschreiben 342. Burger, Die Briefe des Jakobus, Petrus 172. Köhler, Zur Lehre von Christi Höllenfahrt, in: Zeitschrift für lutherische Theologie 1864, 655. 659. 674: „Christus, der ganze, ist im Auferstehungsleibe in die Hölle gefahren“ Philippi, Kirchliche Glaubenslehre IV [3] (Gütersloh 1883—1890) 1. Bd. 171. Völter, Erster Petrusbrief 45. Rink (Vom Zustande nach dem Tode 120 ff. u. A. 125) gibt nach reiflicher Überlegung seine frühere Ansicht, wonach Christus vor der Auferstehung zu den Geistern gegangen sei, auf und setzt die Hadespredigt nach der Auferstehung an. Eine ähnliche Ansicht verfocht jüngst sogar auch der katholische Exeget Calmes, Epîtres catholiques 40: „L'épître de Pierre prélude à l'article du symbole, où il est dit que le Christ résuscité descendit ad inferos.“ . . . „Ces morts auxquels le Christ est allé, après sa résurrection, prêcher l'évangile.“ Fr. Delitzsch (System der biblischen Psychologie [2], Leipzig 1861, 412 ff.) macht Anstrengungen, den Descensus trotzdem an seinem traditionellen Platz zu belassen, indem er die zwischenzuständliche Tatsache erst mit ἐν ᾧ beginnen läßt, wodurch sie als eine leiblose bezeichnet werde.

nicht bloß an und für sich schwer verständlich und unwahrscheinlich sind, sondern die auch, im Lichte der jüdischen und altchristlichen Psychologie betrachtet, sonderbar anmuten. Christus, so sagt man, hat ein nur ihm eignendes Pneuma, welches bei seinem Tode, d. h. wenn das Leibesleben der *σάρξ* gebrochen ist, zur vollen Entfaltung kommt; dadurch werde es frei und befähige Christum zum Verkehr mit den Verstorbenen, und anderseits verleihe es ihm erst recht das volle, wahre Leben [1]). Nach J. T. Beck [2]), dessen Meinung Monnier [3]) anzunehmen scheint, ging die Sache so vor sich: Im Moment des Todes wird die Seele Christi besinnungslos (!) und das Pneuma verläßt sie; aber dann wird sie durch die lebendig machende Kraft des Pneumas wieder ergriffen, und so vollzieht sich die *ζωοποίησις*, und Christus kann nunmehr ohne auferstanden zu sein unter den Toten seine Wirksamkeit ausüben [4]). Ich überlasse es dem Leser, sich ein Urteil zu bilden über diese sonderbare *ζωοποίησις*, welche um die Mitte des letzten Jahrhunderts eine Kontroverse unter den Exegeten hervorrief. Für mich ist die Tatsache, daß man, um den Descensus in 3, 19 mit

---

[1]) Kögel, Gedankeneinheit 95. Sieffert, Heilsbedeutung 114: „Christus starb also nach *σάρξ* und *πνεῦμα*, aber er blieb nur in bezug auf die *σάρξ* dem Tode verfallen, während er in bezug auf das *πνεῦμα* lebendig gemacht wurde.“ Nach Engelhardt (Die Höllenfahrt Jesu Christi, in: Zeitschrift für Protestantismus und Kirche 1856, 270 ff.) beginnt die *ζωοποίησις* in der Stille der Totenwelt und reift heran, bis sie in der Auferstehung hervorbricht. Ähnlich Schott, Der erste Brief Petri, Erlangen 1861, z. St. Zezschwitz, Petri sententia 18 f. [2]) Erklärung der Briefe Petri, Gütersloh 1895, z. St.

[3]) Commentaire 172.

[4]) So auch Franz Delitzsch, System der biblischen Psychologie [2], Leipzig 1861, 412 ff.; Laible in: Zeitschrift für lutherische Theologie und Kirche 1863, 22, und viele andere. (Güder, Die Lehre von der Erscheinung Christi unter den Toten 40 A. 2 und andere übersetzen *ζωοποιηθείς* mit „am Leben erhalten“, was unrichtig ist.) Auch kritische Exegeten wie Völter (Erster Petrusbrief 45) schreiben Dinge, die unverständlich sind. Was soll denn dies bedeuten: ein lebendig gewordenes Geistwesen, welches vor der Belebung in der Sphäre des Geistes nicht belebt, also tot war und dann von Gott lebendig gemacht wurde dem Geiste nach kraft des Geistes und in der Sphäre des Geistes, der ihm von Haus aus eigen war, so daß Christus dann zu einem wirkungsfähigen Wesen gemacht wurde in der Sphäre des Geistes, nachdem er in der Sphäre der *σάρξ* hatte aufgehört zu sein. So können nur Exegeten schreiben, welche sich auf v. 19 versteifen und, koste es was es wolle, die Hadespredigt als Maßstab für die Erklärung von 3, 18 anlegen, ohne dabei zu beachten, daß die Annahme einer Hadespredigt an und für sich schon auf schwachen Füßen steht.

dem Kontext in Einklang zu bringen, eigens eine Belebung Christi dem Geiste nach, in der Sphäre des Geistes, welche literarisch sonst nirgends nachweisbar ist, erfinden mußte, ein neuer Beweis für die Dürftigkeit und Hinfälligkeit jener Exegese, welche 1 Petr 3, 19 von einer unterweltlichen Bekehrungspredigt auslegen will.

Nach all diesen Ausführungen scheint es mir gerechtfertigt zu sein, wenn ich die Annahme einer Heilsverkündigung an die Sünder der Flut durch den in die Unterwelt hinabsteigenden Erlöser eine unzulängliche Erklärung von 1 Petr 3, 19 nenne.

Die Höllenfahrt und die Gerichtsankündigung nach 3, 19. — Jene Auffassung, welche in 3, 19 zwar auch die Hadesfahrt enthalten sieht, aber in dem Kerygma eine Gerichtsankündigung erblickt, hat z. T. gegen die gleichen Schwierigkeiten zu kämpfen wie sie eben geltend gemacht wurden. Die Motivierung einer Gerichtsankündigung durch den Zusammenhang wäre schließlich noch annehmbar [1]). Aber was schwer einzusehen ist, ist der Grund, weshalb denn eigentlich Christus in die Hölle gehen soll, um gerade über das Flutgeschlecht zu triumphieren. Darüber sucht man bei den Auslegern vergebens eine befriedigende Antwort. Außerdem ist auch die Vereinzeltheit einer derartigen Nachricht ein beschwerendes Moment; denn eine derartige Verkündigung an die Flutsünder ist weiter weder durch die Bibel noch durch die Väter belegt. Die Erklärung ist neu; sie stammt aus der Reformationszeit; sie wirkte bestimmend ein auf die lutherisch orthodoxe Auffassung des Descensus.

c. Das Kerygma des präexistenten Christus.

Die augustinische Deutung von 3, 19, welche den präexistenten Christusgeist Subjekt von *ἐκήρυξεν* sein läßt, hat den Vorteil für sich, daß sie eine bekannte Tatsache zum Ausgangspunkt nimmt, nämlich die Bußpredigt Noes an die Sünder der Flut. Im ntl Zeitalter scheint dieselbe auch sonst paränetische Verwendung gefunden zu haben. Vgl. 2 Petr 2, 5, wo Noe als *κῆρυξ δικαιοσύνης* bezeichnet wird. Überdies ist die präexistente Wirksamkeit Christi ein gut bezeugter petrinischer Gedanke, so daß in der Tat die Auslegung von *ἐν ᾧ* (scl. *πνεύματι*) *ἐκήρυξεν* als

---

[1]) Vgl. Zezschwitz, Petri sententia 36 ff.; dann Spitta, Christi Predigt 17—21.

einer Predigt im Geiste an und für sich exegetisch durchaus denkbar und möglich ist (vgl. 1 Petr 1, 11). Daher fand sie auch Vertreter bis in die jüngste Zeit hinein, als deren vorzüglichster Kelly gelten dürfte [1]). Aber was sie unwahrscheinlich macht, ist die Herstellung eines passenden Zusammenhanges, sowie der Mangel einer zureichenden Erklärung von πορευθείς. Zudem ist Augustin selbst nicht befriedigt und betrachtet seinen Lösungsversuch als einen Notbehelf, auf den er gerne verzichten zu wollen scheint, wenn ihm ein anderer eine bessere Auslegung mitteilen würde [2]).

Etwas Bestechendes hat die These Spittas, und zwar deswegen, weil er mehr als die übrigen Erklärer die zeitgenössischen Strömungen der jüdischen Apokalyptik für die Beleuchtung der Frage herbeigezogen hat. Er identifiziert die Predigt Christi mit der Botschaft Henochs an die gefallenen Engel des Henochbuches. Diese Botschaft wurde den Engeln überbracht zur Zeit, als sie die Sünde begingen. Spitta betrachtet sie als eine Offenbarung des präexistenten Christus in der Person des Henoch (36). Gegen diese Auffassung läßt sich der gleiche Einwurf erheben, den Spitta (a. a. O. 28 A. 2) gegen die augustinische Deutung erhebt, wenn er behauptet, der Ausdruck *τὰ ἐν φυλακῇ πνεύματα* sei nicht vom Standpunkt des *κηρύσσειν*, sondern von dem des Briefschreibers zu verstehen: den jetzt im Gefängnis befindlichen Engeln habe Christus gepredigt. Denn eine derartige Auffassung verlangt, um von den Lesern nicht mißverstanden zu werden, zum mindesten die Hinzufügung eines *νῦν*: *τοῖς νῦν ἐν φ. πν.* oder eines *τοῖς νῦν ἐν φ. οὖσι πνεύμασιν* [3]). Freilich sonderbar genug ist die von

---

[1]) The preaching to the spirits in prison, London 1900, 21.

[2]) Die Einleitungs- und Schlußworte der Antwort Augustins auf die Frage des Bischofs Evodius sind äußerst bezeichnend: 1. quaestio quam mihi proposuisti ex epistola apostoli Petri solet nos, ut te latere non arbitror vehementissime commovere, quomodo illa verba accipienda sunt tamquam de inferis dicta. Replico ergo tibi eandem quaestionem, ut sive ipse potueris, sive aliquem qui possit inveneris auferas de illa atque finias dubitationem meam. 22. Haec expositio verborum Petri cui displicet, vel cui etiamsi non displicet, non tamen sufficit, quaerat ea secundum inferos intelligere. Qui si valuerit illa quibus me moveri supra commemoravi, ita solvere ut eorum auferat dubitationem, impartiat et mihi.

[3]) Gegen die Ansicht Spittas und andere, welche die Botschaft Christi an gefallene Geistwesen gerichtet sein lassen, ließe sich der Einwand erheben, daß die jüdischen Quellen, welche den Engelfall vor der Sündflut erwähnen,

Spitta nachgewiesene Tatsache, daß Henoch in der jüdischen Apokalyptik und in der rabbinischen Theologie zuweilen messianische Prädikate bekommt, ja daß er zuweilen mit dem Messias direkt identifiziert wird. Doch dürfte es geraten sein, nur mit Vorsicht hieraus Folgerungen auf christliche Lehranschauungen zu ziehen; denn abgesehen davon, daß Stil, Sprachgebrauch und Auffassungsweise der jüdischen Apokalyptik für uns vielfach noch unklar und rätselhaft sind, und abgesehen davon, daß solche Identifizierungen und Ineinanderschlingungen von Ideen in jener Literaturgattung überhaupt nichts Seltenes sind [1]), wäre diese Gerichtsankündigung des präexistenten Christus an die Geister gewiß nicht ohne Widerhall in der altchristlichen Literatur geblieben, besonders in der exegetischen, wo man doch mit einer gewissen Vorliebe auf alle

---

in einem gewissen Gegensatz zu 1 Petr 3, 20 stehen. Von einer Langmut Gottes hinsichtlich dieser gefallenen Engelwesen ist nie die Rede; z. B. wie Gott nach Hen 10, 1 ff. das Geschehene durch die vier Erzengel vernimmt, da trifft er auch sofort die unwiderrufliche Entscheidung, und weder die Reue der Engel noch die Fürbitte Henochs vermögen das Geschick abzuwenden. Dieser Umstand scheint darauf hinzuweisen, daß dem Petrus nicht so sehr der Bericht des Henochbuches vor Augen schwebte, als vielmehr der kanonische aus Gen 6, wo sich die Langmut Gottes äußert durch langes Zuwarten während des Archenbaues (oder durch denselben, denn der absolute Genitiv in 1 Petr 3, 20 kann auch instrumental aufgefaßt werden). Daher können die πν. ἀπειϑ. ebensogut die menschlichen Zeitgenossen Noes bedeuten, bei denen die ἀπειϑεία vor und während des Archenbaues und der Bußpredigt Noes durch das sittenlose Leben sich äußerte. Doch halte ich diese Bedenken nicht für zwingend, weil einerseits die Leser des Briefes, veranlaßt durch die Lektüre der LXX, leicht den kanonischen Bericht mit dem apokryphen verbinden konnten, und anderseits Stil und Tendenz der jüdischen Apokalyptik hier zu berücksichtigen sind. Nach dem Henochbuch gibt es auch für die menschlichen Flutsünder keine Langmut Gottes. Sobald Gott Kunde erhält von der Verderbnis auf der Erde, fällt er das Urteil über die Engel, deren Söhne und die Menschen. Auch Noe bekommt keinen Auftrag zur Bußpredigt, sondern er soll sich verbergen, Hen 10, 1—16.

[1]) Ich verweise auf die Darstellnngen des Sündflutgerichtes im Henochbuche, die ohne Überleitung unvermittelt in die Schilderung des Endgerichtes und der messianischen Zeit auslaufen; ferner beachte man in den Ebed-Jahwestücken des Isaiasbuches das sonderbare Ineinandergreifen von Israel und dem eigentlichen Knecht Jahwes, das schon so viel Verwirrung angerichtet hat; dann die Schilderung des Cyrus bei Isaias, wo man zuweilen gar nicht recht weiß, ob es sich um den Perserkönig oder um den Messias handelt. Dann vergleiche auch die Parabeln Jesu, wo Bild und Sache ineinander übergreifen. So mag auch an jenen Stellen Henoch ein Typus des Messias sein; daß aber die Identifikation soweit geht, wie Spitta annimmt, ist kaum denkbar.

atl Stellen hinwies, welche irgendwie eine Andeutung auf die Präexistenz Christi enthielten (vgl. Justin, Irenäus, Origenes, dann insbesondere auch die Exegese Hippolits). Doch m. W. gibt es hier keine einzige Stelle, in welcher Christus in nähere Beziehungen zu Henoch gesetzt wird. Überhaupt ist es, wenn man ἐν ᾧ in 3, 19 durch das vorhergehende πνεύματι durch relativischen Anschluß bestimmt sein lassen will, viel näherliegend, als Subjekt von 3, 19 nicht den präexistenten Christus zu nehmen, sondern jenen, der durch die Partizipien θανατωθείς und ζωοποιηθείς in v. 18 näher bestimmt ist.

Das Resultat, welches die kritische Prüfung der verschiedenen Erklärungsversuche von 1 Petr 3, 19 ergeben hat, ist zwar für die Ermittlung der eigentlichen Bedeutung dieser schwierigen Stelle ein negatives, aber für die Beurteilung der Anfänge von der Höllenfahrt Christi keineswegs ein fruchtloses; denn es zeigt, wie berechtigt die oben ausgesprochene Warnung war, die dogmengeschichtliche Forschung möge sich von einer wenn auch geläufigen und beliebten Exegese von 1 Petr 3, 19 nicht verleiten lassen, einen falschen Weg einzuschlagen bei der Untersuchung der Frage nach dem Ursprung und anfänglichen Sinn der Hadesfahrt Christi.

Wenn ich nun im Folgenden den Versuch mache, trotz der namhaften Schwierigkeiten, welche uns das Verständnis dieser vielumstrittenen Stelle bietet, eine erträgliche Lösung zu finden, so gehört dies zwar nicht direkt zu der Aufgabe, die ich mir gestellt habe, die Anfänge der Lehre vom Descensus zu ermitteln. Doch wird ein positiver Lösungsvorschlag die vorausgehenden Ausführungen bestätigen und die Unrichtigkeit jener Ansicht, welche um 1 Petr 3, 19 willen den ursprünglichen Sinn der Hadesfahrt Christi in eine Bekehrungstätigkeit Christi in der Totenwelt verlegt, mit noch größerer Evidenz dartun. Bescheiden, wie es der heilige Augustin in dieser Frage war, wage ich es nicht, meinen Vorschlag als die Lösung schlechthin hinzustellen; ich überlasse es der exegetischen Forschung, nachzuprüfen, ob am Ende nicht doch jene Punkte, auf welche ich hinweisen werde, maßgebend sind und geeignet, in das Dunkel, welches über 1 Petr 3, 19 liegt, etwas Licht zu tragen.

III. Ein Erklärungsversuch der Stelle 1 Petr 3, 19.

Die erste Frage, welche für die Auffindung des ursprünglichen Sinnes von 1 Petr 3, 19 in Betracht kommt, ist die Ermittlung der Gedankengänge jenes Abschnittes, in welchem der schwierige Vers steht. Fast alle Ausleger fassen zur Herstellung des Zusammenhanges bloß den Abschnitt 3, 17--4, 6 ins Auge; doch ist es besser, weiter auszuholen und die Tendenzen des Briefes überhaupt in Anschlag zu bringen. Schon oben wurde auf eine charakteristische Eigenschaft des ersten Petrusbriefes aufmerksam gemacht, die darin besteht, daß er auf bestimmte Gedanken, die bereits einmal ausgesprochen waren, wieder zurückkommt. Daß dies offenbar nicht planlos geschieht, ist bei einem Trost- und Aufmunterungsschreiben, wie es diese Schrift ist, leicht erklärlich; denn das Wiederholen bereits ausgesprochener Gedanken in neuer Form und mit neuen Gründen ist ein geeignetes Mittel, um den Lesern einen Punkt einzuschärfen, auf welchen der Autor ein Gewicht legt. Die Beachtung von Wiederholungen ermöglicht es dem Exegeten, in solchen paränetischen Schriften die Zentralgedanken [1]) zu finden, welche, wenn auch nicht immer, so doch oft wichtige Stützpunkte zur Erklärung schwieriger Einzelheiten bilden. Fassen wir nun den ersten Petrusbrief unter diesem Gesichtspunkte ins Auge, so bemerken wir, daß neben den Verhaltungsmaßregeln und guten Ratschlägen, welche Petrus den Adressaten zur Ausübung des christlichen Lebenswandels usw. gibt, uns recht oft Stellen begegnen, welche vom Leiden sprechen. Diese Leiden beziehen sich entweder auf Christum oder auf die Adressaten; vgl. 1, 2; 1, 11; 1, 19; 2, 4. 7. 21--24; 3, 18; 4, 13; 2, 12. 19—21; 3, 8—17; 4, 1—6; 4. 12—19; 5, 9. 10. Es unterliegt also keinem Zweifel, daß wir es hier mit einem Hauptgedanken des Briefes zu tun haben. Der Verfasser hat ein offenkundiges Interesse am Problem des Leidens. Die nähere Untersuchung bestätigt dies.

Die Adressaten des Briefes haben arge Prüfungen, Bedrängnisse, ja sogar eigentliche Verfolgungen auszustehen. Sie sind Beschimpfungen, üblen Nachreden und Verleumdungen ausgesetzt

---

[1]) Ich rede nicht von einem Zentralgedanken im ersten Petrusbriefe; ein solcher ist trotz der Anstrengungen Kögels (Die Gedankeneinheit 176), ihn zu entdecken, kaum vorhanden.

(2, 12. 15), Lästerungen (3, 9; 4, 4), ja auch Mißhandlungen (2, 18f.; 3, 9; 4, 16; 5, 8. 9). Ursache davon ist teils schon der bloße Umstand, daß sie Christen sind, teils sind es die direkten Folgen des Übertrittes selbst. Die Preisgabe ihres frühern sündhaften Lebenswandels versetzte sie nämlich in einen schroffen Gegensatz zu den sittlich laxen Anschauungen und der lasterhaften Lebensweise ihrer heidnischen Mitbürger. Durch diesen Wechsel der Lebensbedingungen, welchen die Bekehrung zum Christentum bewirkte, scheinen nach den damaligen sittlichen Verhältnissen besonders auch die Sklaven betroffen worden zu sein (2, 19f.). Unter solchen Umständen sieht sich Petrus veranlaßt, die Leiden und Prüfungen, welche über die Leser hereingebrochen sind, zu motivieren; die ihm zu Ohren gelangten Klagen der bedrängten Christen der Diaspora sucht er zu beschwichtigen durch Worte des Trostes und durch den Hinweis auf den religiösen Wert des Leidens[1]). Diese Absicht des Autors tritt uns an allen Stellen, wo vom Leiden die Rede ist, entgegen: sie läßt sich verfolgen durch den ganzen Brief hindurch, und in den letzten drei Kapiteln scheint der Hauptnachdruck auf ihr zu liegen.

Schon bei der ersten Erwähnung der Leiden wird das religiöse Moment hervorgehoben; sie haben soteriologische Bedeutung; sie werden in Beziehung gesetzt zum kommenden Heil der Endzeit: ein Gedanke, der unsere Aufmerksamkeit auf sich lenkt. Wie das Feuer zur Erprobung des Goldes, dienen die Leiden zur Erprobung des Glaubens, welcher nach 1, 5 das Mittel ist, durch das die Christen für das Endheil bewahrt werden. Das Trostmoment ist in v. 7 ausgedrückt: Die Feuerprobe des Leidens soll den Geprüften bei der Offenbarung (d. h. der Parusie) Christi zum Lobe, zur Herrlichkeit und zur Ehre erfunden werden. Der Gedanke der eschatologischen Hoffnung, der Erwartung der Herrlichkeit wird v. 8—11 weitergeführt. Vers 11 enthält eine recht bedeutsame Äußerung über die Leiden und die Herrlichkeiten Christi: *τὰ εἰς Χριστὸν παθήματα καὶ τὰς μετὰ ταῦτα δόξας.*

---

[1]) Kögel, Gedankeneinheit 28, ist offenbar auf falscher Fährte, wenn er als den Grundgedanken und Ausgangspunkt der Ausführungen des Briefes die Verborgenheit des christlichen Besitzes (d. h. der Gotteszugehörigkeit) erblickt. Dies ist zu farblos und klingt in dem frisches Leben atmenden Schreiben gar zu theoretisch. Will man von einem Grundgedanken des Briefes reden, so trifft dies m. A. nach weit eher für den von mir vertretenen Abfassungsgrund des Sendschreibens zu.

Das Leiden und die Herrlichkeit Christi werden hingestellt als der Inhalt der prophetischen Offenbarung. Desgleichen erscheinen sie v. 12 auch als Inhalt der evangelischen Botschaft. Mit einem unverkennbaren Nachdruck (vgl. die dreimalige Wiederholung des Pronomens ὑμῖν bzw. ὑμᾶς) hebt Petrus hervor, daß die Propheten jene Offenbarungen über das Leiden und die Herrlichkeiten Christi nicht für sich selbst erhalten hätten, sondern zu dem Zwecke, sie den Adressaten des Briefes (ὑμῖν) dienend darzureichen. Diese Hervorhebung hat offenbar keinen andern Sinn, als die Leser darauf aufmerksam zu machen, daß jene Prophezeiungen für niemanden mehr Wert haben und in Betracht kommen als für sie selbst angesichts der Umstände, in denen sie sich befinden. Wir sehen also jetzt schon, wie der Verfasser des Briefes in der offenkundigsten Weise darauf ausgeht, Beziehungen herzustellen zwischen dem Leiden Christi und demjenigen der Leser. Wie das Leiden Christi dessen Herrlichkeit vorausging (v. 11), so führt auch das Leiden der Adressaten zur Herrlichkeit (v. 5—9). Die christologischen Aussagen in v. 11 und 12 sind sich nicht Selbstzweck, sondern dienen zur Illustrierung der analogen Leiden der Briefadressaten; sie bilden den Maßstab zur Bemessung und religiösen Bewertung derselben. In spätern Stellen wird der zugrunde liegende Gedanke, nämlich die ursächliche Beziehung des Leidens zur Herrlichkeit, noch klarer zutage treten.

Auch 2, 4. 5 ist nicht frei von Beziehungen zu unserer Frage. Christus erscheint als der von Gott auserwählte und geehrte lebendige Stein, den die Bauleute verworfen haben. In ähnlicher Weise werden auch die Leser mit Bausteinen verglichen. Die Bezeichnungen λίθος ζῶν für Christus und λίθοι ζῶντες für die Christen sind eschatologisch, denn das Leben ist entweder die Einleitung und Vorbedingung zum Endheil oder dieses selber (s. o. S. 29 ff.). Dadurch, daß Christus von den Juden verworfen wurde und ins Leiden kam, gelangte er in die Herrlichkeit (vgl. 3, 18; 4, 1). Die Analogie zwischen Christus und den Lesern ist evident (vgl. 5, 7—10).

Noch bestimmter sind die Angaben in 2, 18 ff. Hier richtet sich Petrus an die Sklaven, die um ihres Glaubens willen seitens ihrer Herren viel Ungemach auszustehen haben. Die Ermahnung, derartige Leiden geduldig auf sich zu nehmen und auszuharren, wird von zwei Erwägungen begleitet, welche die Vortrefflichkeit des Leidens dartun sollen. Die erste ist: Ungerechterweise zu

leiden um des Gewissens willen, das auf Gott Rücksicht nimmt, ist eine χάρις, wir würden sagen, ist etwas Schönes und Edles. Die zweite Erwägung ist: Der Christ ist zum Leiden berufen, weil er ein Nachfolger Christi sein soll, der ja auch gelitten hat[1]). Der Christenstand als solcher verlangt und befürwortet das Leidenertragen. Mehr, scheint mir, enthält die Stelle nicht. Die Analogie zwischen dem Leiden Christi und den Leiden der Leser dehnt sich hier kaum in explizierter Weise auch auf die Heilsfrüchte des Leidens aus. Die Vorbildlichkeit der Leiden Christi, ihr Nachahmungswert, steht hier lediglich im Vordergrund, und insofern bereitet diese Stelle die wichtigen und maßgebenden Aussagen des entscheidenden Abschnittes, in welchem 3, 19 seinen Platz gefunden hat, vor.

Aus Gründen, deren Richtigkeit sich im Verlaufe der Darstellung herausstellen wird, lasse ich den Abschnitt, welcher die Umrahmung von 3, 19 bildet, von 3, 8 bis 4, 7 resp. 4, 19 gehen. Hier ist das Problem des Leidens der beständig wiederkehrende Gedanke, auch 3, 19—22 und 4, 6—11 sind von der Zugehörigkeit zu dieser Idee nicht auszuschließen.

Mit 3, 7 werden die Ermahnungen an die besondern Klassen der Adressaten abgeschlossen, und der Verfasser richtet sich an die Gesamtheit der christlichen Leser. Er ermahnt sie, das brüderliche Verhältnis unter sich zu pflegen und gegen die Gegner christliche Nächstenliebe zu üben; er fordert sie auf, sie möchten trotz aller Anfeindungen und ungerechter Beurteilungen jede Unbill standhaft und willig ertragen. Auch hier wird diese Ermahnung motiviert durch den Hinweis auf die Vorzüglichkeit und den religiös-eschatologischen Wert unverdienter Verfolgungsleiden.

Als Ausgangspunkt für die Betrachtung der Leiden dient vorerst in den vv. 9—12 die Lehre von der christlichen Nächsten- und Feindesliebe. Petrus legt den Nachdruck auf die Notwendigkeit, Feindesliebe zu üben, insofern diese ein geduldiges Hinnehmen von Unrecht und Beleidigungen in sich schließe; die Feindesliebe ist notwendig zur Erreichung des Heiles; denn ohne sie gelangt man nicht zum Leben (v. 9b. 10—12). Durch ihre Ausübung

---

[1]) ὑπὲρ ὑμῖν (2, 21) braucht nicht im Sinne eines Erlösungsleidens verstanden zu werden. Das ὑμῖν hat einen Nachdruck wegen Wiederholung des Pronomens. Der Sinn wäre (ähnlich wie 1, 12), Christus hat für Euch gelitten, als Vorbild, das Ihr gerade nachahmen sollt. Die eigentliche Erlösungsidee kommt erst 2, 24. 25 zum Ausdruck.

wird man ein Erbe des Segens; *κληρονομεῖν εὐλογίαν* aber ist nichts anderes als ein äquivalenter Ausdruck für Anteil haben am Endheil (vgl. v. 10). Wir sehen also, wie auch hier das Leiden (*μὴ ἀποδιδόντες κακὸν ἀντὶ κακοῦ ἢ λοιδορίαν ἀντὶ λοιδορίας*) eschatologisch zugespitzt ist, und wie der Verfasser immer nur darauf ausgeht, dem Leiden eine Bedeutung für die Erlangung des ewigen Heiles zuzuweisen.

Ein zweites Motiv findet sich in v. 14. „Wenn ihr auch leiden solltet um Gerechtigkeit willen, selig seid ihr." Hier liegt nach einmütiger Übereinstimmung der Kommentatoren eine Anspielung auf die Seligpreisungen Jesu in der Bergpredigt vor. Daher ist dem *μακάριοι* auch jener Sinn beizulegen, den es in den Evangelien hat. Dort aber steht es als Anrede für jene, welche in das Himmelreich eintreten und schließlich das Endheil erlangen. Überdies, wenn Mt 5, 10. 11 die Vorlage von 1 Petr 3, 14 bildet, so dürfen wir die Begründung, welche die Seligpreisung bei Mt hat, auch hier voraussetzen. Ich halte es für sehr wahrscheinlich, daß eine derartige direkte Verwandtschaft vorliegt. Dann aber wäre auch in 1 Petr 3, 14 die Vergeltung in der Endzeit als das treibende Motiv zum Leidenertragen hingestellt. Dieser Gedanke ist zwar nicht ausdrücklich hervorgehoben, aber die Leser mußten sich ohne Zweifel an jenes bekannte Herrenwort der Bergpredigt erinnern. Anderseits enthält ja auch der folgende v. 15 einen Hinweis auf die Endzeit; denn die „*ἡ ἐν ὑμῖν ἐλπίς*" ist ganz gewiß eschatologisch aufzufassen. Also auch hier wieder ist das Leiden eschatologisch gewertet [1]:

Das Leiden ist ein vortreffliches Mittel, ja sogar eine Bedingung zur Erwerbung des Heiles.

Das dritte und zugleich wichtigste Motiv, auf welches Petrus seine Ermahnung, unverdiente Verfolgungsleiden geduldig zu ertragen, gründet, ist in Form eines Prinzipes ausgesprochen in 3, 17. Nicht mit Unrecht wird diese Stelle von den Exegeten [2] in den Mittelpunkt des Abschnittes gestellt. „Es ist", schreibt Petrus, „besser, Gutes tuend, wenn es Gottes Willen gefallen sollte, zu leiden, als Böses tuend." Das Folgende ist mit *ὅτι* eingeleitet und

---

[1]) Es ist durchaus ungenügend und der urchristlichen Geistesverfassung nicht entsprechend, wenn Monnier (Commentaire 160) hier an das Glück des verfolgten Gerechten denkt, dem die Leiden nichts anhaben können, sondern vielmehr das Glück noch steigern.

[2]) Monnier, Commentaire 166. Usteri, Commentaire z. St. u. a. m.

enthält daher eine Begründung oder eine nähere Erklärung zu v. 17. Weil nun aber 3, 18—21 für das Verständnis große Schwierigkeiten bietet, so warfen sich die Exegeten mit aller Wucht auf diese vielgeplagten Verse, und die vielen exegetischen Mißgeburten zeugen nur zu sehr von dem vergeblichen Hin- und Hersinnen. Den Hauptsatz hingegen, zu dessen Erklärung v. 18ff. geschrieben wurde, vernachlässigte man sozusagen vollständig, und doch ist hier der Schlüssel, mit welchem man das verzauberte Schloß aufschließen kann. Vor allen Dingen muß zuerst der Sinn jenes Hauptsatzes nach Inhalt und Tragweite bestimmt werden; denn wie ist es sonst möglich, über den Wert oder Unwert eines Beweises richtig zu urteilen, wenn man nicht zuvor genau weiß, was bewiesen werden soll. Diese elementare Erwägung haben alle jene Exegeten unterlassen, welche, ohne sich gehörig über v. 17 Rechenschaft zu geben, lange Abhandlungen geschrieben haben über v. 18 und 19f., offenbar im Glauben, jener Vers sei so durchsichtig und klar, daß er keine besondere Beachtung verdiene. Und doch stellt er an uns einige Fragen, welche gar nicht so leicht zu beantworten sind: Was bewog Petrus die Gutes Tuenden und die Böses Tuenden in einer solchen Art und Weise einander gegenüberzustellen? Was bedeutet das *κρεῖττον*? Warum ist unverdientes Leiden um einer Guttat willen besser, als ein Leiden, welches auf das Übelhandeln folgt?

Was die erste Frage anbetrifft, so ist vorerst zu bestimmen, in welchem Sinne die beiden Begriffe *ἀγαθοποιοῦντας πάσχειν* und *κακοποιοῦντας πάσχειν* aufzufassen sind. Wir erfahren dies durch die Vergleichung von 3, 17 mit anderen Stellen, wo ebenfalls das Gutestun und Bösestun mit dem Leidensgedanken in Verbindung gebracht sind.

Ἀγαθοποιοῦντας πάσχειν und *κακοποιοῦντας πάσχειν* können einen verschiedenen Sinn haben, je nachdem man die Partizipial-Konstruktion modal oder kausal auffaßt. Im ersten Fall ist das gute oder böse Handeln ein das Leiden begleitender, äußerer Umstand; im zweiten Fall ist die gute oder die schlechte Handlungsweise die Ursache des Leidens.

Hinsichtlich des *ἀγαθοπ. πάσχειν* nun treffen wir die erste Auffassung in 3, 9: Die Christen sollen im Verfolgungsleiden und trotz des Leidens Gutes tun, die Feinde segnen; desgleichen auch in 3, 13: den Gerechten kann das Übeltun, die Verfolgung nicht schaden, denn „ein derartiges Leiden ist etwas von außen an den

Menschen Herantretendes und beeinträchtigt das innere Leben des Geistes, auf das es bei der Erwerbung des Heiles ankommt, in keiner Weise (vgl. 4, 6; Röm 8, 28. 31).

Die zweite Auffassung findet sich in v. 14 vor. Das Leiden ist eine Folge der christlichen Gerechtigkeit, um derentwillen die Leser angefeindet werden. In gleicher Weise erfahren wir in v. 16, daß die Christen Verleumdungen und Schmähungen wegen ihres guten Lebenswandels über sich ergehen lassen müssen. Es besteht also kein Zweifel, daß in diesem Vers ein kausales *ἀγαθοποιοῦντας πάσχειν* vorliegt. Die unmittelbare Nähe, sowie die logische Verknüpfung von v. 16 mit 17 stellen es sicher, daß *ἀγαθοποιοῦντας πάσχειν* des v. 17 auch in diesem Sinne zu nehmen ist.

V. 4, 4 gibt uns ein ähnliches Bild wie 3, 16. Das Gutestun ist für die Christen eine Quelle des Leidens. Für diese Auffassung spricht auch unsere obige Erklärung von 4, 6 (s. o. S. 37 f.), dann 4, 12. 14. 16, sowie v. 15 und 19, die formelle Aussagen enthalten, welche, auf 3, 17 zurückbezogen, keinen Zweifel mehr darüber übrig lassen, das jene *ἀγαθοποιοῦντες πάσχοντες* Gerechte sind, die um ihrer Religion willen (3, 15; 4, 14. 16) und wegen der gewissenhaften Beobachtung der christlichen Sittengesetze unter feindlichen Angriffen zu leiden haben. Das *πάσχειν* steht somit zu *ἀγαθοποιοῦντας* nicht in einem modalen, sondern kausalen oder konsekutiven Verhältnis. Dieses Ergebnis ist wichtig für die richtige Beurteilung von 3, 18 f.

Nicht so leicht läßt sich der Sinn des *κακοποιοῦντας πάσχειν* ermitteln. Freilich, was den Begriff des Bösehandelns und des Übeltäters anbetrifft, so mangelt es nicht an weiteren Belegstellen [1]) im Briefe, aber in Verbindung mit dem Begriff des Leidens kommt er außer in 3, 17 nur noch in 4, 15 vor; an letzter Stelle ist an ein Strafleiden gedacht, welches als eine Folge schlechter Handlungsweise erscheint. Diesen Fall dürfen wir auch bei 3, 17 annehmen, und zwar dies schon wegen der Analogie zu *ἀγαθοποιοῦντας πάσχειν*.

Nachdem wir nunmehr den Sinn der beiden Glieder des Vergleiches festgestellt haben, so erhebt sich die entscheidende Frage nach dem Tertium comparationis. Die Antwort macht man sich gewöhnlich sehr leicht, weil man die Fragestellung entweder ganz übersieht, oder weil man das *κρεῖττον* eine allgemeine in indifferenter Weise den Vorzug ausdrückende Bezeichnung sein läßt. Nach Monnier [2]) ist es ein Ausdruck, welcher zugleich die

[1]) Vgl. 1 Petr 3, 11. 12; 3, 16; 4, 4 u. a. m. [2]) Commentaire 166.

moralische Überlegenheit, den größeren Nutzen und die größere Wirksamkeit bezeichnet. Bestimmten und klaren Aufschluß über den konkreten Sinn von *κρεῖττον* sucht man vergebens in den Kommentaren; und doch liegt ganz offenbar auf dem *κρεῖττον* ein merklicher Nachdruck. In diesem Worte ist das Trostmoment enthalten, der Überzeugungsgrund, welcher die Leser zum Ausharren im unverdienten Leidenertragen bewegen soll. Dieses ergibt sich aus der Stellung, welche v. 17 im ganzen Zusammenhang einnimmt als Begründungssatz für die Gedankenlinie 3, 14 ff. Um dies *κρεῖττον* recht zu verstehen, müssen wir uns an das oben gefundene Resultat erinnern, wonach Petrus das Problem des Leidens vom eschatologischen Standpunkt aus zu betrachten pflegt. Wiewohl dem schuldlosen Leiden an und für sich schon eine gewisse Erhabenheit zugeschrieben wird (2, 20), so ruht doch das Hauptmoment auf den praktischen Folgen, die sich an jenes Leiden knüpfen: Durch Leiden erwirbt man sich das Leben, die Herrlichkeit, das Anrecht auf das kommende Heil der Endzeit. Schon diese nicht zu bestreitende Tendenz des ersten Petrusbriefes, das Leiden eschatologisch zu werten, berechtigt uns, dem *κρεῖττον* einen eschatologischen Sinn zu unterlegen. Das Tertium comparationis läge somit in den eschatologischen Vorstellungen und Erwartungen, die man hegte hinsichtlich jener, die um des christlichen Glaubens willen Verfolgung und Leiden auszustehen hatten, und anderseits hinsichtlich solcher, die um Sünden und Verbrechen willen, sei es bereits im Strafzustand waren, oder ein Strafleiden noch zu gewärtigen hatten.

Ein Herrenwort, welches dem Verfasser von 1 Petr bei der Niederschrift von 3, 17 wohl vor Augen schwebte, hilft uns jene Vorstellungen und Erwartungen näher zu bestimmen. Mt 18, 8: *καλόν σοί ἐστιν εἰσελθεῖν εἰς τὴν ζωὴν κυλλὸν ἢ χωλόν, ἢ δύο χεῖρας ἢ δύο πόδας ἔχοντα βληθῆναι εἰς τὸ πῦρ αἰώνιον*: ähnlich v. 9. Wiewohl das Prädikativ hier keine komparativische Form hat, so liegt faktisch doch ein Vergleich vor. Es ist besser, sich auf Erden Gewalt anzutun und als Entgelt für das überstandene Leiden den Himmel zu erlangen, als ohne Schaden das Böse zu tun und dafür am Ende die weit größere, weil ewige Feuerstrafe erleiden zu müssen. So richtet sich auch in Petr 3, 17 der Blick des Verfassers in die Zukunft. Das *κρεῖττον*, der Vorteil des *ἀγαθοποιοῦντας πάσχειν* besteht darin, daß sich das schließliche Schicksal der um Gerechtigkeit willen Leidenden besser

stellt als dasjenige der Übeltäter, oder vielmehr der jetzt schon um Übeltat willen Strafe Leidenden: Den ersteren nämlich steht das Heil und die Herrlichkeit, den letzteren Gericht und ewige Verdammnis in Aussicht. Daß dieses in der Tat der von 3, 17 gewollte Sinn ist, beweist die aus früheren Stellen nachgewiesene Tendenz des 1. Petrusbriefes, das Leiden eschatologisch zu betrachten und zu werten. Vor allem aber wird unsere Ansicht erhärtet durch den Brief selbst, durch die auf v. 17 folgenden Ausführungen.

Die Einleitungspartikel von v. 18 ὅτι kündet an, daß nunmehr der Nachweis der in v. 17 aufgestellten Behauptung geleistet werden soll. Ist aber dieser Nachweis logisch und vollständig, so dürfen und müssen wir erwarten, daß die Argumentation nicht bloß das erste Glied des Vergleichsatzes berücksichtigt, sondern beide Glieder, sowohl das Leiden um Gerechtigkeit willen, als auch dasjenige wegen Übeltat. Denn wenn Petrus im folgenden nicht nachweist, daß das Leiden eines ἀγαθοποιῶν πάσχων sich als vorteilhafter herausstellt, als dasjenige eines κακοποιῶν πάσχων und auf andere Dinge zu sprechen kommt, die den Fragepunkt gar nicht berühren, so müßte man allerdings eingestehen, daß die ganze Beweisführung Petri und das Fortschreiten der Gedanken ein unverständliches Rätsel wäre. Die Annahme einer Digression würde zur unabwendbaren Notwendigkeit, und damit wäre die Exegese bei der Insolvenzerklärung angelangt.

Fassen wir zunächst v. 18 ins Auge, den ich so übersetze: „Weil auch Christus einmal für Sünden gestorben ist (die Lesart „gelitten hat“ ist ebenso zutreffend, was den Sinn anbetrifft, wie ἀπέθανεν), ein Gerechter für Ungerechte, um uns Gott zuzuführen, als einer, welcher dem Fleische nach getötet, dem Geiste nach aber belebt (worden) war.“ Weil v. 18 unmittelbar an v. 17 sich anschließt, so liegt ganz gewiß auf ἀπέθανε bzw. ἔπαθε δίκαιος ein Nachdruck, denn damit wird Christus als ein ἀγαθοποιῶν πάσχων bezeichnet [1]). Diesem Zwecke dient auch der Hinweis auf das Sühne- und das stellvertretende Leiden (περὶ ἁμαρτιῶν und ὑπὲρ ἀδίκων) Jesu, indem dieses die Sündelosigkeit und Schuldlosigkeit Christi voraussetzt.

---

[1]) Ich enthalte mich, wie auch im folgenden, die vielen Meinungen der Exegeten über den Sinn der einzelnen Wendungen und Ausdrücke zu erwähnen und zu beurteilen.

Wie aber fügt sich nun das Folgende *ἵνα ἡμᾶς προσαγάγῃ τῷ θεῷ θανατωθεὶς μεν σαρκὶ ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι* in den von v. 17 vorgezeichneten Rahmen ein? An dieser Frage scheitern sozusagen die Erklärungen auf der ganzen Linie. Man beginnt von den Erlösungsfrüchten zu sprechen; man spinnt diesen Faden weiter, und dann wird auch v. 19f. unter dem gleichen Gesichtspunkt betrachtet, nämlich in dem Sinne, daß die segensreiche Wirksamkeit des leidenden Erlösers der leitende Gedanke des Abschnittes sei. Diese Betrachtungsweise ist unzutreffend aus zwei Gründen. Ich habe oben gezeigt, wie sich in v. 17 die beiden Begriffe *ἀγαθοποιεῖν* und *πάσχειν* zueinander verhalten: Ersteres geht dem letzteren, wenn auch nicht zeitlich, so doch ursächlich voraus; schuld am Leiden ist das Gutestun. Wir haben somit im Schlußsatz (v. 17) des Beweises deutlich qualifizierte Begriffe, und nach altbewährtem logischen Gesetz müssen die Termini der Prämissen eines Beweises in der gleichen Bedeutung gebraucht werden wie Termini des zu beweisenden Schlußsatzes.. Wenn also das Beispiel Christi für 3, 17 beweisende Kraft haben soll, und wenn Christus somit beispielsweise als ein *ἀγαθοποιῶν πάσχων* eingeführt ist, so ist er ein Gutestuender vor seinem Leiden und nicht durch oder nach seinem *πάσχειν*. An und für sich ist es ja eine durchaus richtige Idee, daß Christus infolge und nach seinem Leiden ein *ἀγαθοποιῶν* ist: aber hier in diesem Kontext liegt dieser Gedanke nicht vor; das Leiden Christi hat hier keinen anderen Sinn als den: Wiewohl, ja gerade weil er ein Gutestuender, ein *δίκαιος* war, mußte er leiden. Daß sein Leiden ein Erlösungsleiden war, ist ja wohl erwähnt; aber dieser Gesichtspunkt steht nicht im Vordergrund.

Ebenso zwingend scheint mir ein zweiter Grund zu sein: Das Scheitern der Analogie zwischen dem Leiden Christi und den Leiden der Leser. Christi Leiden ist hier als ein nachahmenswertes Vorbild hingestellt, welches die Leiden der Leser illustrieren soll. Wenn man aber das *κρεῖττον*, die Vorzüge, welche das Leiden Christi in sich schloß, in die Erlösung und in die Erlösungsfrüchte verlegt, so kommt man notwendigerweise zu dem sonderbaren Schlusse, daß auch die Leiden der Leser in gleicher Weise erlösend und segensreich auf die übrigen Menschen wirken, eine Folgerung, welche von den Exegeten im Anschluß an v. 18 und 4, 1 recht häufig vertreten wurde. Es kann aber keinem Zweifel unterliegen, daß das Leiden Christi, insofern es

uns die Erlösung brachte, einzig in seiner Art dasteht; daher können die Leiden der gewöhnlichen Menschen, somit auch der Briefadressaten, nach dieser Richtung hin gar keinen Vergleich mit dem Leiden Christi aushalten. Diese Erwägung scheinen jene Schrifterklärer, nach denen der erste Petrusbrief die Lehre von stellvertretenden Leiden der Christen vortrage, außer acht gelassen zu haben [1]). Wenn auch in der altkirchlichen Literatur [2]) ganz vereinzelt ähnlich lautende Ansichten sich vorfinden, wobei aber zu ihrer Beurteilung die besonderen Umstände, in denen sie geäußert wurden, in Betracht gezogen werden müssen, so liegt dieser Gedanke wenigstens diesem Abschnitt des Petrusbriefes fern. Die Leiden der Christen sind für die Heiden eine Ursache nicht der Erlösung, sondern der Beschämung (man beachte den eschatologischen Ausdruck *καταισχυνθῶσιν* 3, 16). Anstatt der Erlösung steht letzteren ein strenges Gericht bevor: 4, 5. 17. 18. Aus diesen beiden Gründen kann es daher nicht die Absicht Petri sein, entweder die Erlösung oder die segensreiche Wirksamkeit Christi schlechthin als den charakteristischen Vorzug des Todesleidens Christi hinzustellen, gegenüber einem um Übeltat willen erlittenen Leiden. A fortiori wird daher in v. 19 ebensowenig wie in v. 18 eine segensreiche Heilstätigkeit Christi im Vordergrund stehen. Wir haben uns also nach einer anderen Erklärung von v. 18bc umzusehen, welche einerseits mit 3, 17 korrespondiert und anderseits tatsächlich auf die Leiden der Leser (vgl. 3, 16) Bezug nimmt; wir brauchen eine gemeinsame Unterlage, auf welcher sich eine Analogie zwischen dem Leiden Christi und demjenigen der Leser herstellen läßt. Diesen Anforderungen dürfte einzig die folgende Annahme genügen: Dem Tertium comparationis von 3, 17 entspricht die Beschaffenheit

---

[1]) Vgl. Kögel, Gedankeneinheit 93: „In Unschuld leiden fördert das Wohl des Nächsten." Bigg, Commentary z. St.: „A further reason for patient endurance. Not only will it silence calumny but it is christlike and it has a value for others." B. Weiß, Katholische Briefe, in: TU VIII 3. Heft (1892) 139.

[2]) Vgl. Cyrillus Alexandrinus, In Johannem XI, 18, 7—9 (Migne, P. gr. LXXIV 585); In Hebr III, 1 ebd. 972; De recta fide 7 (Migne, P. gr. LXXVI 1208. 1252. 1289. 1297); Origenes, Tractatus 15 in Mt; Augustinus, Sermo 71 de tempore; Chrysostomus, Homilia 84 in Johannem; Tertullian, Contra Marcionem II, 4; Origenes, *Εἰς μαρτύριον προτρεπτικὸς λόγος* 25 (ed. Koetschau, Gr. Chr. Schr. Origenes I 24, 25) denkt an eine erlösende Wirkung des Martyrerblutes auf Grund von Jo 12, 32 wegen der Analogie mit Christi Tod nach 1 Petr 1, 18; Offb 5, 9 u. a. m.

des Seinszustandes, in welchen Christus durch und infolge seines Todesleidens eintrat, und in welchem er uns in endgültiger Weise den Zutritt zu Gott verschaffen konnte. Nur durch diese Analogie, scheint mir, werden die Schranken des Vergleiches zwischen Christi und der Leser Leiden nicht überstiegen. Das *προσαγαγεῖν ἡμᾶς τῷ θεῷ*, welches als Zweck des Todesleidens hingestellt ist, ist zwar eine soteriologische Handlung, aber es ist wohl zu beachten, daß *προσαγάγῃ* nicht absolut steht, sondern daß jenes Hinführen vor Gott von einem bestimmten, eigens dazu qualifizierten Subjekt vollführt wird: Es ist nicht Christus schlechthin, sondern der getötete und verherrlichte, in das definitive Heilsleben aufgenommene Christus, welcher diesen letzten und hauptsächlichsten Akt der Erlösung vollzieht. Ohne sein unschuldiges Sühneleiden wäre er nicht in einen derartigen Seinszustand gelangt; der Leibestod mußte vorausgehen, damit er jene neue Existenzweise erreiche, welche ihn befähigte, die Menschen vor Gott hinzuführen. Nur so, scheint mir, lassen sich die Partizipien *θανατωθείς* und *ζωοποιηθείς* in ungezwungener Weise erklären. In dieser Weise aufgefaßt ist ihr Vorkommen in der Beweisführung nicht nur kein Rätsel, welches die Exegeten in Verlegenheit bringt, sondern eine ausdrückliche Forderung des Zusammenhanges. Was nun das *ζωοποιηθεὶς πνεύματι* genau bedeutet, ist schwer zu sagen; es kann auf die Umwandlung anspielen, welche bei der Auferstehung vor sich ging, und die bekanntlich dem Körper Jesu besondere Eigenschaften verlieh durch die Teilnahme an der *δόξα*. Es kann auch die Rechtfertigung Christi vor Gott damit bezeichnet werden, da ja nach der ntl Lehre. die auch im 1. Petrusbrief bezeugt ist, Christus die Sünden der Welt stellvertretend abbüßte und so in seiner Person der Menschheit das Leben des Geistes wiedergab (vgl. 4, 1). Auf jeden Fall darf als sicher gelten, daß das *ζωοποιηθεὶς πνεύματι* auf einen eschatologischen Zustand Christi hinweist, welcher eine segensreiche glückliche Folge seines Erlöserleidens war; es ist ein Zustand, welcher dem Heiland selbst die Herrlichheit verlieh und das Leben der Heilszeit, und in welchem es ihm auch ermöglicht war, beim Vater den Menschen wieder Zutritt zu erwirken. So verstehen wir auch, weshalb nach v. 21 die Christen durch die Auferstehung Christi zu Gott hingerettet werden; desgleichen wird uns auch die Hervorhebung der *δόξα* in v. 22 klar. Die weiteren Aussagen Petri bestätigen diese Auffassung von 3, 18. In 4, 1 werden die Leser ermahnt, sich mit demselben Gedanken

zu wappnen, welcher für Christus das Motiv zum Leidertragen gewesen ist. Der Gottmensch Christus wird genau so eingeführt, wie in 3, 18, als einer, der beladen war mit Sünden, — freilich nicht mit den eigenen, sondern mit denen der gefallenen Menschheit, — und der durch das mit Gottergebenheit ertragene Leiden am Fleische der Sündenlast ledig wurde, und so als Stellvertreter der Menschheit Rechtfertigung erlangte, und damit das Leben, die Herrlichkeit (man beachte das Perfekt, welches einen andauernden Zustand bezeichnet). Dieser Vers ist eine authentische Erklärung von 3, 18, denn er will den in v. 18 ausgesprochenen und bis v. 22 weitergeführten Gedanken resumierend wieder aufnehmen, um praktische Schlüsse daraus für die Leser zu ziehen. Es bestätigt sich somit unsere Annahme, daß das entscheidende Moment in v. 18, welches den Vorzug des um Gerechtigkeit willen erlittenen Leidens bildet, darin besteht, daß dem leidenden Christus aus jenem Leiden ein segenbringender Zustand des Heiles und der Herrlichkeit erwuchs. Diese unsere Auffassung entspricht übrigens auch den sonstigen Angaben des 1. Petrusbriefes über das Leiden Christi; vgl. 1, 11. 12.

Wie vortrefflich und natürlich sich v. 18. 21. 22; 4, 1, so aufgefaßt, auf die Verhältnisse der Leser anwenden lassen, soll weiter unten gezeigt werden; vorerst genügt es festgestellt zu haben, daß v. 18 in Wirklichkeit auf v. 17 Bezug nimmt, indem er die Vortrefflichkeit des Leidens um Gerechtigkeit willen durch das Beispiel eines *ἀγαθοποιῶν πάσχων*, nämlich Christi, ins Licht stellt. Nun aber, wenn der Beweis von v. 17 vollständig sein soll, muß auch das Leiden um Übeltat willen in entsprechender Weise durch ein Beispiel illustriert werden, damit nachher zwischen den beiden konkreten Beispielen mühelos ein Vergleich gemacht werden kann, dessen Schlußfolgerungen für die Leser sich leichthin abheben. Als dieses zweite Beispiel, welches den Nachweis von 3, 17 vollständig macht und abschließt, betrachte ich die Angaben von v. 19. 20.

So wären wir denn auf einem langen Umweg an dieser Stelle angelangt, man möchte fast sagen, gelandet; denn dieser Vers kommt mir vor, wie eine sturmumflutete Insel im Ozean, wo die brausende Flut und gefährliche Klippen dem Schiffe das Landen fast unmöglich machen. Mancher ist hier schon gestrandet, und am Ufer liegen Trümmer von gescheiterten Fahrzeugen. Möge

unserem Floß, das wir eben mit kräftigen Balken gezimmert und widerstandskräftig gemacht haben, ein besserer Glücksstern leuchten.

Wenn wir Umschau halten nach einem Beispiel, welches uns den Nachteil eines um Übeltat willen eingetroffenen Leidens, im Vergleich zu den Vorteilen und glücklichen Folgeerscheinungen des um Gerechtigkeit willen ausgestandenen Leidens, in drastischer Weise veranschaulichen soll, so sind wir nicht wenig verlegen, ein solches zu finden; dies um so mehr, als jenes Beispiel, der allgemeinen Tendenz des 1. Petrusbriefes, das Leiden unter eschatologischen Gesichtspunkten zu betrachten, entsprechend, ebenfalls wie das erste [1]) in eschatologischer Bahn sich bewegen soll. Außerdem mußte das Beispiel, um gemeinverständlich zu sein, und so eine effektive Beweiskraft zu haben, einem bekannten Vorstellungskreis entnommen sein. Wir dürfen daher schon voraussetzen, daß die zeitgenössische Literatur nicht völlig darüber schweigt und uns im Stiche läßt, sondern wir können hoffen, in ihr die eine oder die andere Angabe über den gleichen Gegenstand zu finden.

Ehe wir das dem Verfasser vor Augen schwebende Bild zu ermitteln suchen, mag vorausgeschickt werden, daß v. 19. 20 nach der Auffasung, welche die Vertreter der evangelischen Hadespredigt hegen, für den Nachweis von 3, 17 ein gänzlich untaugliches Beispiel ist. Abgesehen von den Schwierigkeiten, welche wir bereits gegen jene Exegese geltend gemacht haben, würde sie den von uns festgestellten Gedankengang bis 3, 18 nicht nur nicht fördern, sondern ihn vielmehr stören und aufheben [2]). Eine Ver-

---

[1]) Als Nachtrag zu dem bereits über v. 18 Ausgeführten ist noch zu sagen, daß der Hinweis auf Christi Leiden in v. 18 durchaus eschatologischen Charakter trägt. Das *προσαγαγεῖν τῷ θεῷ* ist vorzüglich ein Akt der Endzeit; den Eintritt ins Heil denkt sich der Verfasser von 1 Petr mit Vorliebe an die Parusie geknüpft. Dann ist die *δόξα* (v. 22), welche zu den *ζωοποιηθεὶς πνεύματι* in engster Beziehung steht, ein Begriff, der in die Heileseschatologie hineingehört. In der Tat ging ja Christus nach seiner Auferstehung als erster in das Heil, in die Herrlichkeiten ein, vgl. 1, 11; 3, 22. Vgl. auch unten: die Anwendung des Beispieles auf die Leser ist eschatologisch.

[2]) Eine Predigt des Messias an die Toten ist, wie oben schon angekündigt, in der jüdischen Literatur etwas Unbekanntes, wie Clemen (Niedergefahren 171) selbst eingesteht. Überdies ist nicht einzusehen, wie eine Predigt Christi an die Flutsünder mit der Absicht, ihnen das Heil anzubieten, einen Fortschritt bedeuten kann in der ganzen Gedankenreihe; denn wie ich nachgewiesen habe, ist es dem Verfasser bei Erwähnung des Erlöserleidens Jesu nicht darum zu tun, die Erlösung als solche hervorzuheben. Ein Weiterspinnen der Erlösungsidee durch den Hinweis auf ein Weiterwirken Christi

kündigung des Heils an die Flutsünder, unter denen wir offenbar bestrafte Übeltäter zu sehen haben, würde den in 3, 17 intendierten Gegensatz zwischen Gutestuenden und Übeltätern widerstreiten. Letztere wären den ganz gleichen Bedingungen unterworfen. Beiden stände das Endheil offen. Worin läge denn das Trostmoment für die bedrängten Leser? Eine Hadespredigt fällt daher für die Erklärung von 3, 19 im Zusammenhang nach meiner Ansicht definitiv außer Betracht. Vers 19 hat einen entgegengesetzten Sinn. Er zeigt uns, wie Sünder, die bereits als im Strafleiden befindlich gedacht sind, noch größere Nachteile zu erwarten haben.

Stellen wir zuerst fest, wen wir uns unter jenen Geistern in der Haft, welche einst in den Tagen Noes ungehorsam waren, zu denken haben. Hinsichtlich des Sprachgebrauches von *πνεῦμα* vgl. Monnier [1]), Spitta [2]), auch Bousset [3]). Es ist unbestreitbar, daß der Ausdruck *πνεῦμα* im Zeitalter Jesu auch zuweilen für die Seelen Abgeschiedener gebraucht wurde. Wenn es diesen Sinn hat, so steht es aber gewöhnlich mit einem Genetivus possessivus, welcher das Pneuma als ein Suppositum, in welchem der Mensch seine Existenz nach dem Tode weiterführt, bezeichnet; dann handelt es sich offenbar um Geister von Menschen, und dann ist *πνεῦμα* mit *ψυχή* äquivalent. Wo aber *πνεῦμα* absolut steht, ist sozusagen immer an eigentliche Geistwesen gedacht, an Mittelwesen, wie sie in der Theologie des Judentums im Zeitalter Christi den Himmel und den Luftraum bevölkern. Es liegt also überaus nahe, den Ausdruck *πνεύμασιν* in v. 19 im absoluten Sinne aufzufassen [4]). Stände *τοῖς πνεύμασι . . . τῶν ἀπειθησάντων*, so würde es sich ohne Zweifel um Menschenseelen handeln; doch nach dem Text, wie er vorliegt, sind es keine gewöhnlichen Menschen, welche ungehorsam waren, sondern der Ungehorsam wird von Geistwesen ausgesagt. Es

---

in der Totenwelt ist daher gänzlich unmotiviert (gegen Monnier u. a.). Außerdem ist zu beachten, daß die schwierigere und doch gut bezeugte, daher von Westcott und Hort, Weiß, Nestle bevorzugte Lesart *ὑμᾶς* anstatt *ἡμᾶς* deutlich genug besagt, wem die Erlösung Heilsfrüchte bringen soll: offenbar nicht den Toten, den Sündern der Flut, sondern den Adressaten des Briefes. Vgl auch 1, 11. 12. 18. 19; 4, 6. Überhaupt von welcher Seite man auch jene Erklärung von 3, 19 prüft und nach ihrer Brauchbarkeit untersucht, so versagt sie.

1) Commentaire 175. 2) Predigt Christi 23. 24.

3) Religion des Judentums ^{2} 459 A. 2.

4) B. Weiß (Die katholischen Briefe, in: T U VIII 3. Heft (1892) 140) beruft sich auf Weish 3, 1 (Offb 6, 9); Hebr 12, 23. An diesen Stellen steht *πν.* allerdings von Menschenseelen; doch ist dies ausdrücklich im Kontext bemerkt.

geht nicht an, wie Monnier (a. a. O.) und Clemen[1]) es tun, sich auf die Peschitto und auf den Sprachgebrauch von ψυχή in 3, 20 zu berufen und die Identität von πνεῦμα und ψυχή in v. 19 nachzuweisen. Erstere bietet eine späte, ungenaue, weil interpretierende Übersetzung von 3, 19; v. 20 hingegen schließt sich an seine atl Vorlage an (Weish 15, 4), wo Seele ψυχή nach dem Sprachgebrauch von נֶפֶשׁ im Sinne von Lebewesen, Leben zu erklären ist. Denken wir also in 3, 19 an eigentliche Geister, welche nicht von Menschen stammen, sondern die von Haus aus Geistwesen sind, so liegt es überaus nahe, den Engelfall vor der Sündflut, von welchem die apokalyptische Literatur des Judentums im Zeitalter Jesu so vieles zu berichten wußte und der möglicherweise auch am NT nicht spurlos vorübergegangen ist (vgl. 2 Petr 2, 4; Jud 1, 6)[2]), zur Erklärung von 3, 19 heranzuziehen und als Grundlage zu betrachten, auf welcher der Verfasser von 1 Petr ein Argument formuliert für den Beweis von 3, 17. Die Gründe, welche für die Annahme eines derartigen Verhältnisses sprechen, sind verlockend. Es läßt sich nicht leugnen, daß eine große Ähnlichkeit, um nicht geradezu Verwandtschaft zu sagen, zwischen jenen jüdischen Schilderungen der Sündflut und 3, 19f. besteht. Die Sünde der Geister in 3, 19 wird als ehemaliger Ungehorsam bezeichnet. In ähnlicher Weise erscheint auch das Verbrechen jener Engel sehr oft nicht als sinnliche Begierde, welche die Schranken der Natur durchbrach, sondern als Übertretung des göttlichen Gebotes; so z. B. in Jud 6, falls es sich um die gleichen Engelwesen handelt: *ἀγγέλους τε τοὺς μὴ τηρήσαντας τὴν ἑαυτῶν ἀρχὴν ἀλλὰ ἀπολιπόντας τὸ ἴδιον οἰκητήριον εἰς κρίσιν μεγάλης ἡμέρας δεσμοῖς ἀϊδίοις ὑπὸ ζόφον τετήρηκεν.* Hen 106, 13f. sagt Henoch: „Dies habe ich schon in einem (früheren) Gesichte gesehen und dir kund getan, daß im Zeitalter meines Vaters Jared einige von den Engeln des Himmels das Wort des Herrn übertraten. Siehe, sie begingen Sünde und übertraten das Gesetz"[3]). Besonders jene Gestalt des Berichtes, wie sie uns im slavischen Henochbuche entgegentritt, ist typisch für die Beurteilung der Engel als Ungehorsamssünder:

[1]) Hinabgefahren 119 u. a. m.

[2]) Vgl. hingegen die vorzüglichen Ausführungen von F. Maier, Der Judasbrief. Seine Echtheit, Abfassungszeit und Leser (Biblische Studien, herausgegeben von Bardenhewer XI 1. 2), Freiburg i. Br. 1906, 34f., sowie den Aufsatz von Robert, in: Revue biblique, Nouvelle Série II (1895) 340ff.

[3]) Jub. 5, 13 bezieht sich nicht bloß auf die Engel, sondern hat allgemeine Fassung (gegen Spitta, Predigt Christi 27).

vgl. 7. 29, 4 f. 18. Sie sind bereits von Gott abgefallen zur Zeit, wo einige von ihnen auf die Erde hinuntergingen und sich durch Frauenschönheit verführen ließen. Auch das Buch der Jubiläen vertritt diese Auffassung (4, 15): „Denn in seinen Tagen (scl. Jareds) stiegen die Engel Gottes, welche die Wächter heißen, auf die Erde herab, um die Menschenkinder zu lehren, Recht und Gerechtigkeit auf der Erde zu üben.“ 7, 21 berichtet von ihrem Fall: Sie huren mit den Menschentöchtern gegen ihre Rechtsvorschrift; vgl. Hen 54, 6; 56, 4; 68, 4. Zuweilen erscheinen die Engel als Empörer, zuweilen, besonders da, wo man zu mildern suchte (vgl. Pseudoclem. VIII, 12), unterliegen sie der sinnlichen Versuchung und übertreten das Gebot ihrer Sendung, die Menschen zu lehren und zu bessern. Dieser Tradition folgten Laktantius und Kommodian u. a. Die erhaltenen Berichte über den Engelfall vor der Sündflut sind nicht einheitlicher Natur, sondern zeigen Spuren vielfacher Überarbeitung [1]. Doch einige gemeinsame Züge sind überall zu erkennen; so z. B. begegnen wir durchweg in allen Darstellungen jenes Engelfalles der Vorstellung, daß die Sünde dieser Geistwesen beim Endgericht ihre endgültige Bestrafung finden werde (s. oben S. 79) und daß dieselben bis zu dieser Zeit in einem Wartezustand sich befinden, gefesselt und aufbewahrt für das letzte Gericht. Also nicht bloß die Sünde der gefallenen Engelwesen ist die gleiche wie die der Geister in 3, 19, nämlich Ungehorsam, sondern auch ihre Aufbewahrung auf das Endgericht hat eine frappante Ähnlichkeit mit dem Gedanken der Wartehaft, welcher, wie wir oben nachgewiesen haben, der Bezeichnung ἐν φυλακῇ zugrunde liegt (s. oben S. 85 ff.).

Die Bezeichnung πνεύματα in 3, 19 gibt Anlaß zu einem Bedenken. Wären es wirklich Engel, die ungehorsam waren, so hätte Petrus anstatt des allgemein klingenden Namens πνεύματα das gewöhnlich im Anschluß an die LXX Gen 6, 1 für die Benennung jener gefallenen Geistwesen gebrauchte Wort ἄγγελος gewählt (vgl. 2 Petr 2, 4; Jud 6; 1 Petr 3, 22; 1 Kor 6, 3; vielleicht auch 11, 10).

Doch glaube ich, daß Petrus absichtlich den allgemeinern und umfassenderen Ausdruck πνεύματα gewählt hat, weil damit nicht bloß Engel, sondern auch andere Geistwesen bezeichnet

---

[1] Man vgl. die Ausführungen von Robert in: Revue Biblique a. a. O.

werden konnten, nämlich die Dämonen; denn auch diese stehen nach der spätjüdischen Theologie in enger Beziehung zur Flutsünde. In Hen 15, 8 lesen wir: „Aber die Riesen nun, die von den Geistern und Fleisch gezeugt worden sind, wird man böse Geister auf Erden nennen, und auf der Erde werden sie ihre Wohnung haben. Böse Geister gingen aus ihrem Leibe hervor, weil sie von Menschen geschaffen wurden und von den heiligen Wächtern ihr Ursprung und erste Grundlage herrührt; böse Geister werden sie auf Erden sein und böse Geister genannt werden. Die Geister des Himmels haben im Himmel ihre Wohnung, und die Geister der Erde, die auf Erden geboren wurden, haben auf der Erde ihre Wohnung." Die Söhne der Engel und der Menschentöchter, die ebenfalls durch ihre Verbrechen die Sündflut herbeiführen halfen, tragen also den Namen „Geister". Auch Jub 10, 3 werden sie böse Geister genannt; besonders aber 10, 5—11. Es ist ein Gebet Noes: „Und du weißt, wie deine Wächter, die Väter dieser Geister, in meinen Tagen gehandelt haben; und diese Geister, die am Leben sind — schließe sie ein und halte sie fest am Orte der Verdammnis, damit sie nicht die Kindeskinder deines Knechtes verderben, mein Gott. Denn schaurig sind sie und sind geschaffen, um zu verderben. Und laß sie nicht herrschen über die Geister der Lebenden, denn du allein kennst ihr Gericht. Und laß sie keine Gewalt haben über die Kinder der Gerechten von jetzt an bis in Ewigkeit. Und der Herr, unser Gott, befahl uns, daß wir sie alle binden sollten. Und der Fürst der Geister, Mastema, kam und sprach: O Herr Schöpfer, laß von ihnen übrig vor mir, daß sie auf meine Stimme hören und alles tun, was ich ihnen sage; denn wenn nicht für mich einige von ihnen übrig bleiben, kann ich die Herrschaft meines Willens an den Menschenkindern nicht ausüben. Denn sie sind zum Verderben und zum Verführen vor meinem Gericht. Denn groß ist die Bosheit der Menschenkinder. Und er sprach: Es soll vor ihm der zehnte Teil von ihnen übrig bleiben, und neun Teile soll man hinabbringen an den Ort der Verdammnis . . . Und wir taten gemäß allen seinen Worten; alle Bösen, die ungerecht waren, banden wir an dem Orte der Verdammnis, und den zehnten Teil von ihnen ließen wir übrig, daß sie vor dem Satan auf Erden dienten . . . und die bösen Geister wurden abgeschlossen von (hinter) den Kindern Noahs" [1]). Ich habe die Stelle in extenso angeführt, weil sie in der Tat

[1]) Vgl. Kautzsch, Apokryphen und Pseudepigraphen des AT II 58.

eine sehr bezeichnende Parallele zu den πνεύματα ἐν φυλακῇ von 1 Petr 3, 19 bildet. Auch diesen Geistern steht noch ein zweites Gericht bevor, das Endgericht [1]), sei es, ob sie nun als bereits gebunden oder als frei ihre verderbliche Wirksamkeit ausübend gedacht sind. Es scheint daher, daß man nicht weit von der Wahrheit entfernt sein wird, wenn man in den „Geistern in der Haft" wirkliche Geistwesen sieht, und zwar mögen darunter sowohl die Engel als auch die Dämonen gemeint sein. Es widerspricht keineswegs, daß auch die letztern ἀπειθήσαντα genannt sind, denn auch bei diesen können wir einen Ungehorsam konstatieren. Faßt man die ἀπειθεία im engern Sinne auf als Ungehorsam gegen einen Befehl oder eine Aufforderung, so brauchen wir uns nur an die von einer weitverzweigten jüdischen Tradition berichteten Predigt Noes [2]) zu erinnern, welche vom

---

[1]) Vgl. Test. Jud. (arm.) 25; Hen 56, 3. 4; Justin, Apol. II, 5, der die gleichen Anschauungen über Ursprung und Endgericht der Dämonen vertritt. Es scheint überhaupt Gemeingut des altchristlichen Glaubens gewesen zu sein, daß die Dämonen für das letzte Gericht aufbewahrt und bestimmt sind. Die bösen Geister beklagen sich bei den Austreibungen, sei es durch Christus oder durch die Apostel, daß man sie vor der Zeit quäle (vgl. die synoptischen Teufelsaustreibungen sowie auch die apokryphen Apostelgeschichten). Bei der Beliebtheit der Dämonenlehre in der ältesten Zeit dürfte auch das Vorhandensein ähnlicher Anschauungen in 1 Petr 3, 19 kaum befremden. Vgl. übrigens auch Offb 18, 2.

[2]) Die Stelle Νῶε δικαιοσύνης κήρυκα ἐφύλαξεν in 1 Petr 2, 5 ist zu wenig bestimmt, als daß man auf eine eigentliche Predigt schließen könnte; der Genitiv δικαιοσύνης kann ein Genitivus subiectivus sein. Ausdrücklicher ist der erste Clemensbrief 7, 6: Νῶε ἐκήρυξεν μετάνοιαν καὶ οἱ ὑπακούσαντες ἐσώθησαν. Ebd. 9, 4: παλιγγενεσίαν κόσμῳ ἐκήρυξεν. Theophilus, Ad Autolycum III, 19 erwähnt eine früher von ihm verfaßte Schrift, worin von dieser Predigt die Rede gewesen sei. Ἐν ἑτέρῳ λόγῳ ἐδηλώσαμεν ὡς Νῶε καταγγέλλων τοῖς τότε ἀνθρώποις μέλλειν κατακλυσμὸν ἔσεσθαι, προεφήτευσεν αὐτοῖς λέγων· Δεῦτε, καλεῖ ὑμᾶς ὁ θεὸς εἰς μετάνοιαν. Ein hübsches Spezimen von einem Bericht über diese noachitische Predigt enthält ein arabisches Fragment aus dem Pentateuch-Kommentar des Hippolytus (ed. Acheli sin: Gr. Chr. Schr. Hippolytus I 87, 5 zu Gen 6, 18): „Da tat Gott dem Noah durch eine Offenbarung zu wissen das Kommen der Flut und den Untergang der Gottlosen . . 88, 13. Und Gott sprach zu Noah folgendes: Mache dir eine Glocke aus Schamscharholz — d. i. das Sadjholz — und aus demselben mache auch ihren Klengel. Die Glocke soll drei Ellen lang und anderthalb Ellen breit sein. Und Gott befahl ihm, die Glocke dreimal des Tages zu schlagen, das erste Mal am Morgen, das zweite Mal am Mittag und das dritte Mal beim Sonnenuntergang. Und so oft Noah die Glocke schlug, sammelten sich die Banu Kain und die Banu Wahûn zu ihm, und er ermahnte sie und machte ihnen Angst wegen

ganzen Geschlecht der Flut mißachtet wurde und unbefolgt blieb. Der Annahme, daß die Aufforderungen Noes zur Reue und Umkehr sich ebenfalls an die Riesen richtete, steht nichts im Wege; trieben es doch gerade diese nach einigen Darstellungen am tollsten, bis die Flut hereinbrach. Man kann sie daher Ungehorsame nennen hinsichtlich der Bußpredigt Noes. Faßt man aber die *ἀπείθεία* in einem weitern Sinne auf, insofern es den Ungehorsam gegen die Gesetze Gottes bedeutet, der sich äußert durch einen sittenlosen Lebenswandel, so trifft dieses Prädikat bei niemandem besser zu als bei jenen „Söhnen der Engel und Menschentöchter", welche nicht bloß die Menschen zur Sünde verleiteten, sondern durch ihre unbändige Unzucht alles Fleisch verderbten. Das *ἀπειθεῖν* könnte daher im ersten Petrusbriefe sowohl den ersten wie den zweiten Sinn haben. Vgl. 2, 8; 3, 1; 4, 17.

Nach dem Gesagten scheint keine geringe Wahrscheinlichkeit vorzuliegen, daß für die „Geister im Gewahrsam" in 3, 19 gefallene Engel und Dämonen eingesetzt werden können. Es erübrigt nunmehr, wenn es auch nur schrittweise geschehen kann, die Beziehungen von v. 19, im eben genannten Sinne aufgefaßt, zu v. 17 festzustellen. Ein auch nur oberflächlicher Vergleich zwischen v. 17 und 19 belehrt uns, daß die *πνεύματα ἐν φυλακῇ . . . ἀπειθήσαντά ποτε* mühelos den *κακοποιοῦντες πάσχοντες* in v. 17 substituiert werden können. Schon Spitta hat mit Recht betont, daß jene *πνεύματα* als *κακοποιοί* aufgefaßt werden müssen [1]). In

des Kommens der Flut und des unvermeidlich bevorstehenden Unterganges. Das war ein barmherziger Versuch Gottes, ob sie vielleicht in Buße umkehrten." Sib I, 127: *Νῶε δέμας θάρσυνον ἑὸν λάοισί τε πᾶσιν κήρυξον μετάνοιαν, ὅπως σωθῶσιν ἅπαντες.* In v. 138 beginnt dann Noah das Volk zu bitten und zu beschwören, dem Sündenleben zu entsagen. Schon Flavius Josephus, Antiquitates I, 3, 1, kennt diese Tradition. *Νώεος δὲ τοῖς πραττομένοις ὑπ' αὐτῶν δυσχεραίνων καὶ τοῖς βουλεύμασιν ἀηδῶς ἔχων ἔπειθεν ἐπὶ τὸ κρεῖττον αὐτοὺς τὴν διάνοιαν καὶ τὰς πράξεις μεταφέρειν.* Dann vgl. auch Apocalypsis Pauli (ed. Tischendorf c. 50); Christliches Adambuch des Morgenlandes, ed. Dillman (1853) 99; Ephrem der Syrer, Op. II 367; Traktat Sanhedrin 108. Weitere Stellen siehe bei Spitta, Der zweite Brief des Petrus und der Brief des Judas, Göttingen 1885, 146 f.

[1]) „Von vornherein ist es wahrscheinlich, daß durch v. 19 ff. irgendwie das Elend des Leidens der Ungerechten im Gegensatz zu dem Geschicke der Gerechten illustriert werde. Wenn dort die Rede ist von Geistern im Gefängnis und wenn von ihnen gesagt wird, sie seien dem göttlichen Gebote ungehorsam gewesen, so ist zweifellos das Nächstliegende, in denselben solche *κακοποιοῦντες* zu sehen, wie sie in v. 17 erwähnt." Christi Predigt 9.

der Tat, nichts ist so evident wie dieses. Die ganze Geschichte des Abfalles und der Sittenverderbnis vor der Flut beweist es; die hierher gehörenden Schilderungen der jüdischen Apokalyptik wissen genug zu berichten. Übrigens, was die Dämonen anbetrifft, so möchte ich auf einen Umstand aufmerksam machen, welcher unsere Behauptung erhärtet. Es ist der Name, mit dem sie in der Theologie des Spätjudentums bezeichnet zu werden pflegen. Dort heißen sie nämlich „Massikin". Der Ausdruck מַזִּיקָא bedeutet Schädiger, und leitet sich ab vom aramäischen נְזַק „Schaden leiden", in den transitiven Formen „Schaden zufügen". Das Wort wird in der LXX mit *κακοποιεῖν* wiedergegeben (vgl. 2 Esr 4, 13. 15). Das Verbalsubstantiv נֵזֶק wird ebd. 4, 22 mit *κακοποίησις* übersetzt (vgl. auch Est 7, 4. Text verdorben)[1]. Es ist sehr wohl möglich, daß jene Bezeichnung der Dämonen schon im apostolischen Zeitalter bekannt und üblich war; der Sache nach war sie es sicher. Auch darin liegt keine Schwierigkeit, daß der Brief sich an Heidenchristen richtet, welche die jüdischen Anschauungen über die Dämonen nicht gekannt hätten; wir dürfen voraussetzen, daß man auch in jenen Kreisen die Dämonenlehre genau kannte. Schon die bloße Lektüre der Evangelien selber, wo bekanntlich der Kampf mit den bösen Geistern einen hervorragenden Platz einnimmt, bedingte eine derartige Kenntnis. Man dürfte also füglich annehmen, daß Petrus nicht ohne Absicht gerade jene Geister als Beispiel für die Illustrierung des *κακοποιοῦντες πάσχειν* in v. 17 ausgewählt hat, weil die Leser sofort herausfühlen und erkennen mußten, was es für eine Bewandtnis hatte mit jenen Sündern: Einem jeden Leser des Briefes mußte unwillkürlich der Gedanke an die Vergehungen der Flutsünder vor die Seele treten, die Erinnerung an das bereits über jene ergangene Strafleiden, an ihre Aufbewahrung zum Gericht und zur ewigen Verdammnis. Mühelos ließ sich die praktische Schlußfolgerung herausheben: Besser ist, hier einen guten Lebenswandel zu führen und deswegen verfolgt zu werden und leiden zu müssen auf dieser Erde, aber als Entgelt dafür das Geistesleben zu besitzen und Aussicht zu haben auf die kommende Herrlichkeit, als hier ein unbekümmertes, freudenreiches Lasterleben zu führen, dann aber nach dem Tode und in der Endzeit dem Ge-

[1] Zu מַזִּיקָא siehe die Stellensammlung bei Levi, Chaldäisches Wörterbuch über die Targumim und einen großen Teil des rabbinischen Schrifttums II (Leipzig 1868) 21; Neuhebräisches und Chaldäisches Wörterbuch III (Leipzig 1883) 66 f. S. auch F. Weber, Jüdische Theologie [2] 251 ff.

richt zu verfallen und die ewige Strafe gewärtigen zu müssen. Wir sehen also, wie schon die bloße Betrachtung der *πνεύματα ἐν φυλακῇ ἀπειθήσαντά ποτε* überaus geeignet ist zur Bestätigung des in v. 17 ausgesprochenen und zu erläuternden Gedankens. Selbst dann, wenn kein äußerer stilistischer Anschluß von v. 19 an v. 17 vorläge, würde doch die durch die Erwähnung jener Geister geweckte Vorstellung von Übeltat und Strafleiden und Gericht ein hinlänglich starkes Bindeglied sein zur Herstellung logischer Beziehungen, wie wir sie in der vom Verfasser intendierten und angekündigten (v. 18 *ὅτι*) Beweisführung brauchen.

Doch damit, wird man einwerfen, sind die Schwierigkeiten, welche die Erklärung von 3, 19 bietet, noch nicht gelöst. In welchem Sinne ist die grammatikalische Verbindung von v. 19 mit v. 18 aufzufassen? Was soll jenes Kerygma? Welches ist sein Objekt? Weshalb und wann und wo fand dieses Ankündigen statt?

Was nun den ersten Punkt anbetrifft, so bezieht sich nach meiner Ansicht *ἐν ᾧ* nicht bloß auf *πνεύματι*, sondern auf den ganzen vorhergehenden Satz, welcher inhaltlich, wie ich oben nachgewiesen habe, zeigen will, wie Christus als ein *ἀγαθοποιῶν πάσχων* durch sein um Gerechtigkeit willen erlittenes Leiden zur Herrlichkeit gelangte. *Ἐν ᾧ* ist somit zu übersetzen mit „wodurch, worin, womit". Dieser Sprachgebrauch von *ἐν ᾧ* ist durchaus zulässig und korrekt, und, was zu beachten ist, dem Verfasser des Briefes geläufig. Vgl. 2, 12; 4, 4; 3, 16; 1, 6 [1]).

Nach den obigen Ausführungen über den Sinn des *κηρύσσειν* liegt es auf der Hand, daß die übliche Übersetzung von *ἐκήρυξεν* „er predigte" unzutreffend ist und falsche Vorstellungen hervorruft. Sicher ist, daß der Ausdruck ein autoritatives, feierliches, klares Ankündigen und Verkündigen besagt. Weil *ἐκήρυξεν* absolut steht, ist das Objekt der Verkündigung nicht ohne weiteres zu erkennen, sondern es muß aus dem Zusammenhang ermittelt werden. Das Natürlichste und das am nächsten Liegende ist,

[1]) Überhaupt zeigt 1 Petr eine Vorliebe für relativischen Anschluß. Vgl. 1, 6. 8. 9. 10. 12 (3 mal); 2, 3. 8. 10. 11. 22. 23. 24. 25; 3, 3. 4. 6. 16. 19. 20. 21. 22; 4, 4. 5. 11; 5, 8. Das *ἐν ᾧ* in 3, 19 scheint mir daher nach dem Sprachgebrauch von 1 Petr ein durchaus „urwüchsiger" Anschluß zu sein. (Gegen Schmidt, ZntW, N. F. XV (1907) 46. Es dürfte daher das *ἐν ᾧ* eher als ein Beweis für die Echtheit der Stelle gelten als für deren Unechtheit. Es entspricht einem hebräischen באשר und hat instrumentalen Sinn wie in 2, 2 und 4, 11.

den in v. 17 ausgesprochenen Gedanken als Objekt der Verkündigung zu betrachten. Sonderbarerweise verfiel noch niemand auf diesen Ausweg, der sich doch als die einfachste Lösung darbietet. Daß es besser ist um Gerechtigkeit willen, gutestuend, zu leiden als um Übeltat willen zu leiden, das hat Christus jenen Geistern verkündet. Wodurch? durch seine eigene Person, durch sein eigenes Leiden und sein eigenes Lebensgeschick (v. 18 + ἐν ᾧ). Die Richtigkeit jeses Satzes konnte niemand besser einsehen, als gerade jene Geister, welche um Ubeltat willen im Strafzustand weilten und das strenge Endgericht gewärtigten.

Es erübrigt nun noch die Frage nach Ort und Zeit dieser Ankündigung zu untersuchen. Weil einerseits ἐν ᾧ relativisch an das in v. 18 über Christus Gesagte anknüpft und anderseits v. 18 von der Tätigkeit und dem Sein Christi nach dessen Tode und der Erhebung in das Leben des Geistes und der Herrlichkeit spricht, so ist klar, daß die Verkündigung in die Zeit nach dem Tode Jesu und nach seiner Erhebung in den Stand der Verklärung fällt, also auf jeden Fall nach der Auferstehung Jesu [1]. Es scheint somit ausgeschlossen zu sein, daß die Szene mit der Hadesfahrt in Verbindung gebracht werden kann; denn letztere fand statt zwischen dem Tod und der Auferstehung Jesu. Von einer zweiten Höllenfahrt aber wissen wir nichts [2]. Ich möchte daher folgenden Vorschlag machen: Es handelt sich um die Himmelfahrt Christi. So fremdartig und paradox dieser Gedanke auf den ersten Anblick sein mag, so sprechen doch einige Gründe für die Wahrscheinlichkeit dieser Annahme.

Es ist von einem örtlichen Hingange die Rede, wie auch in v. 22, wo das πορευθείς ebenfalls zur Bezeichnung der Himmelfahrt Jesu gebraucht wird; s. oben S. 89. Was nun aber das Zusammentreffen mit den Geistern anbetrifft, so ist dasselbe auch nicht so unwahrscheinlich und bizarr, als es aussieht. Schon die in der zeitgenössischen jüdischen Literatur vorkommenden [3] Himmelsreisen berühmter Glaubenshelden zeigen, daß man in jener Zeit eine gewisse Vorliebe hatte für solche Darstellungen. Dieser

[1]) Es ist möglich, daß jene Himmelfahrt Jesu, von der im Johannesevangelium 20, 17 die Rede ist, in engster Beziehung steht zu jener ζωοποίησις menin 1 Petr 3, 18.

[2]) Einige freilich nehmen sie an, (s. oben S. 91) auch Calmet, Commentarius in 1 Petr z. St.

[3]) Vgl. Bousset, Religion des Judentums[2] 342.

Umstand macht es uns verständlich, daß auch die Himmelfahrt Jesu das Interesse der Gläubigen in besonderer Weise in Anspruch genommen hat. In Wirklichkeit finden wir auch in den christlichen Schriften nicht bloß die Tatsache erwähnt, daß Christus in den Himmel fuhr, sondern wir treffen überdies eigentliche Schilderungen des Aufstieges an. Eine solche ist zum Beispiel Eph 4, 8—10, wo Christus als Sieger aufsteigt und seine Feinde wie ein Triumphator gefangen mit sich führt. Nach andern Exegeten handelt es sich in Eph 4, 10 um abgejagte, entrissene Beute; aber auch so bleibt das Bild vom heimkehrenden Sieger bestehen. Vgl. auch 1 Petr 3, 22, wo eine ähnliche Schilderung vorliegt. An eine bloße Überordnung ist hier nicht zu denken, sondern an eine eigentliche Unterwerfung. Nach 1 Kor 15, 24 besteht kein Zweifel, daß wir es bei den *δυνάμεις* und *ἐξουσίαι* in v. 22 mit gottfeindlichen Geistwesen zu tun haben. Selbstverständlich ist auch die Idee der Unterordnung wie in Eph 1, 21 nicht ausgeschlossen, denn das *ὑπεράνω πάσης ἀρχῆς καὶ δυνάμεως* scheint auf eine stufenweise Rangordnung der Geistwesen hinzuweisen, in welcher Christus durch seinen Eintritt in die Herrlichkeit die oberste Stelle einnahm, nachdem er eine Rangstufe nach der andern bei seinem Aufstieg durchschritten hatte. Auch in der Väterzeit pflegt man die Himmelfahrt Christi hauptsächlich unter diesem Gesichtspunkt darzustellen: Christus steigt durch die verschiedenen Himmel hinauf; er trifft zusammen mit den Geistwesen, welche die Himmelsräume bevölkern. Diese sehen voll Erstaunen dem sonderbaren Schauspiel zu und wundern sich, daß ein Mensch in leiblicher Gestalt in den Himmel hinaufsteigt. Alles unterwirft sich: die Torhüter öffnen die Himmelstore; ja zuweilen öffnen sich dieselben von selbst, um den Herrn der Herrlichkeit durchgehen zu lassen. Zumeist begegnen uns derartige Schilderungen der Himmelfahrt Christi im Anschluß an Ps 23, 7 f.

Auffällig sind wegen ihrer Ähnlichkeit mit 1 Petr 3, 19 solche Schilderungen, in denen von einer Offenbarung an diese Geistwesen die Rede ist; letztere aber sind gewöhnlich nicht als gottfeindlich gedacht. Diese Offenbarung kommt sogar zuweilen einer eigentlichen Verkündigung und Bekanntmachung gleich, welche den Zweck hat, jenen Himmelsmächten mitzuteilen, was das für ein Mensch sei, der so hoher Ehre gewürdigt werde. Vgl. Justin [1]) und Hip-

---

[1]) **Justin**, Dial. c. Tryph. 85: *ὅτι δὲ καὶ ἄγγελοι καὶ δυνάμεις εἰσίν, οἷς ὁ λόγος ὁ τῆς προφητείας τῆς διὰ Δαυὶδ ἐπᾶραι τὰς πύλας, ἵνα εἰσέλθῃ*

polyt [1]). Es dürfte daher m. A. kaum befremden, wenn wir das in 1 Petr 3, 19 berichtete Ereignis in Zusammenhang bringen mit der Himmelfahrt des Herrn und es als ein Zusammentreffen Christi mit jenen Geistwesen auffassen. Es ist klar, daß in diesem Falle ihr Aufenthaltsort nicht ein Ort unter der Erde, die Unterwelt im gewöhnlichen Sinne sein kann, sondern hier wird wohl die Vorstellung von den verschiedenen übereinander liegenden Himmeln, die zum Teil auch von gottfeindlichen Mächten bewohnt waren, vorzuziehen sein.

Das slavische Henochbuch vertritt solche Anschauungen, und seine Nachrichten sind daher nicht ohne Interesse für die Exegese von 1 Petr 3, 19 [2]). Wir lesen daselbst in der Beschreibung der Himmelsreise des Henoch: „Und es stellten mich die Männer hin und trugen mich empor in den zweiten Himmel. Und sie zeigten mir daselbst Gebundene, Bewahrte des unermeßlichen Gerichtes. Und ich sah die Gerichteten weinend und sprach zu den Männern, welche mit mir waren: Weshalb sind diese gepeinigt? Und die Männer sprachen zu mir: Diese sind

οὗτος ἐκ νεκρῶν ἀναστὰς κύριος τῶν δυνάμεων κατὰ τὸ θέλημα τοῦ πατρὸς, Ἰησοῦς Χριστός, ὁ λόγος τοῦ Δαυὶδ ὁμοίως ἀπέδειξε. Dann ebd. c. 36: ἀλλ' ὁ ἡμέτερος Χριστὸς (scl. κύριος τῶν δυνάμεών ἐστίν) ὅτε ἐκ νεκρῶν ἀνέστη καὶ ἀνέβαινεν εἰς τὸν οὐρανόν, κελεύονται οἱ ἐν τοῖς οὐρανοῖς ταχθέντες ὑπὸ θεοῦ ἄρχοντες ἀνοῖξαι τὰς πύλας τῶν οὐρανῶν, ἵνα εἰσέλθῃ οὗτος ὅς ἐστι βασιλεὺς τῆς δόξης καὶ ἀναβὰς καθίσῃ ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρός, ἕως ἂν θῇ τοὺς ἐχθροὺς ὑποπόδιον τῶν ποδῶν αὐτοῦ, ὡς διὰ τοῦ ἄλλου ψαλμοῦ δεδήλωται. ἐπειδὴ γὰρ οἱ ἐν οὐρανῷ ἄρχοντες ἑώρων ἀειδῆ καὶ ἄτιμον τὸ εἶδος καὶ ἄδοξον ἔχοντα αὐτόν, οὐ γνωρίζοντες αὐτὸν ἐπυνθάνοντο· Τίς ἐστιν οὗτος ὁ βασιλεὺς τῆς δόξης; καὶ ἀποκρίνεται αὐτοῖς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ἢ ἀπὸ προσώπου τοῦ πατρὸς ἢ ἀπὸ τοῦ ἰδίου· Κύριος τῶν δυνάμεων, αὐτὸς οὗτός ἐστιν ὁ βασιλεὺς τῆς δόξης. Vgl. zu dieser Offenbarung, welche diesen Engeln hinsichtlich der Person Christi zuteil wird, 1 Petr 1, 12. Der Unterschied zwischen solchen Stellen und 1 Petr 3, 19 ist nur der, daß es an letzterer Stelle gottfeindliche Engel sind, die Mitteilungen über den Erlöser erhalten.

[1]) Hippolyt, Fragm. XX zu den Psalmen (ed. Achelis, Gr. Chr. Schr. Hippolyt I 147, 8). Ἔρχεται ἐπὶ τὰς οὐρανίας πύλας, ἄγγελοι αὐτῷ συνοδεύουσι καὶ κεκλεισμέναι εἰσὶν αἱ πύλαι τῶν οὐρανῶν· οὐδέπω γὰρ ἀναβέβηκεν εἰς οὐρανούς· πρῶτον νῦν φαίνεται ταῖς δυνάμεσι ταῖς οὐρανίαις σὰρξ ἀναβαίνουσα. λέγεται οὖν ταῖς δυνάμεσιν ὑπο τῶν ἀγγέλων τῶν προτρεχόντων τὸν σωτῆρα καὶ κύριον „ἄρατε πύλας οἱ ἄρχοντες ὑμῶν, καὶ ἐπάρθητε πύλαι αἰώνιοι, καὶ εἰσελεύσεται ὁ βασιλεὺς τῆς δόξης."

[2]) Bousset, Religion des Judentums [2] 23 f., weist die Schrift dem herodianischen Zeitalter zu. Der Tempel steht noch (51, 4). Das Vorhandensein ähnlicher Anschauungen im ersten Petrusbriefe wäre somit auch zeitgeschicht lich belegt. Auch Paulus kennt verschiedene Himmel.

von dem Herrn Abgewichene, welche nicht gehorchten der Stimme des Herrn, sondern durch ihren eigenen Willen wählten. Und mich jammerte ihrer sehr. Und die Engel beteten mich an und sprachen zu mir: Mann Gottes, möchtest du für uns Gott bitten? Und ich antwortete ihnen: Wer bin ich, ein sterblicher Mensch, daß ich für Engel bitten sollte?" [1]) Hier finden wir also die gefallenen, ungehorsamen Geistwesen im zweiten Himmel gefesselt und auf das Endgericht bewahrt. Vgl. hierzu ebd. Kap. XVIII Rez. A. Die „Gregoroi" befinden sich im fünften Himmel, finster und schweigend, denn sie beklagen das Schicksal ihrer gefallenen und verdammten Genossen. Auch bei diesen kommt Henoch vorbei bei seinem Aufstieg in den Himmel. Auch sie sind im Strafzustand; denn auch sie sind abgefallen von dem heiligen Herrn des Lichtes mit ihrem Fürsten Satanael und, geradeso wie jene im zweiten Himmel, umfangen von großer Finsternis. Von ihnen haben sich bloß drei mit Weibern vermischt und die Erde befleckt. Auch sie werden schmachvoll behandelt auf den großen Tag des Gerichts.

Aber auch sonst begegnen wir nicht eben gerade selten der Anschauung, daß böse Geistmächte in der Höhe ihren Aufenthalt haben. Ich erinnere nur an jene Lukasstelle 10, 18, wo Christus beim Kampfe, den die 72 Jünger gegen die gottfeindliche Macht durch Austreibung der bösen Geister führen, den Satan wie einen Blitz aus dem Himmel fallen sieht. Vgl. Jo 14, 12 und Offb 12, 8. 9. Der Drache und seine Engel kämpfen mit Michael und werden aus dem Himmel hinausgestoßen und auf die Erde geworfen [2]). Auch dem AT sind solche Gedanken nicht fremd. In Is 24, 21—22 ist von einem Heer des Himmels die Rede, welches am jüngsten Tage heimgesucht wird. In der griechischen Baruchapokalypse ist der Hades im dritten Himmel c. 4. Test. Levi 3 sind am gleichen Orte die Rachegeister für das Gericht. Nicht außer acht zu lassen sind dann die paulinischen Stellen, wo von feindlichen Himmelsmächten die Rede ist, wie ja übrigens auch in 1 Petr 3, 22, in unmittelbarer Nähe von v. 19; vgl. auch Test. Benj. 3; slav. Hen 29, 5. Das christliche Adambuch spricht von Satan, welcher in der Luft gebunden ist [3]). Hierher gehören selbstver-

---

[1]) Übers. Bonwetsch 11 Rez. B.

[2]) Vgl. auch den Kampf der bösen Geister im Firmament in der Ascensio Jesaiae. Hennecke, Nt Apokryphen 298, 9.

[3]) Übersetzt von Dillman 77.

ständlich auch Aussagen, wo das Gericht auf die Überirdischen bezogen wird, wie z. B. in der Petrusapokalypse [1]. Nach Athenagoras [2] können die gefallenen Engel der Sündflut nicht mehr in den eigentlichen Himmel hinauf und halten sich daher im Umkreis der Luft über der Erde auf, wie auch die Dämonen; vgl. Eph 2, 2 [3].

Nehmen wir nun an, daß Christus solchen Geistwesen bei seinem Aufstieg begegnete, so scheint 1 Petr 3, 19, in diesem Sinne aufgefaßt, eine gute Stütze zu haben in 1 Tim 3, 16: *μέγα ἐστὶν τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον·*

ὃς ἐφανερώθη ἐν σαρκί,
ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι.
ὤφθη ἀγγέλοις,
ἐκηρύχθη ἐν ἔθνεσιν,
ἐπιστεύθη ἐν κόσμῳ
ἀνελήμφθη ἐν δόξῃ.

Ich glaube, daß sich dieser altehrwürdige Hymnus [4] auf den auferstandenen Christus bezieht, und insofern hätten wir eine ganz ähnliche Situation, wie sie in 1 Petr 3, 18. 19. 22 vorliegt [5].

---

[1] Bei Makarius Magnes IV, 6, 16 (ed. Blondel 164 f.), bei E. Klostermann, Apocrypha (Kleine Texte für theologische Vorlesungen und Übungen, hrsg. von H. Lietzmann I [Bonn 1903] 13): *εἰσάγει* (scl. *ἐν τῇ ἀποκαλύψει τοῦ Πέτρου*) *τὸν οὐρανὸν ἅμα τῇ γῇ κριθήσεσθαι οὕτως· ἡ γῆ, φησί, παραστήσει πάντας τῷ θεῷ κρινουμένους ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως καὶ αὐτὴ μέλλουσα κρίνεσθαι σὺν καὶ τῷ περιέχοντι οὐρανῷ.* Ähnlich bei Clemens Alexandrinus, Adumbrationes in epistolam Judae; Zahn, Forschungen III 83 f.

[2] Apologia c. 24. 25, ed. Geffken, Zwei christliche Apologeten, Leipzig 1907, 143.

[3] Weiteres s. in Dictionary of the bible, Art. air, von G. M. Mackie I 58.

[4] Seeberg, Katechismus des Urchristentums 119, ergänzt vor *ἀγγέλοις* den Artikel und möchte an Apostel denken; doch abgesehen davon, daß *ἄγγελος* in dieser Zeit bereits Terminus technicus war zur Bezeichnung der Engel, liegt es doch näher, an Geistwesen zu denken, sowohl wegen des Fehlens des Artikels (vgl. 1 Kor 4, 9; 6, 3), als auch, weil Christus nach seiner Auferstehung nicht bloß den Aposteln erschienen ist, sondern auch vielen andern.

[5] Schon Bruston machte 1897 den Versuch, diese Stelle mit 3, 19 in Verbindung zu bringen durch eine andere Interpunktierung des Hymnus; er verband *ἐν σαρκὶ ἐδικαιώθη, ἐν πνεύματι ὤφθη ἀγγέλοις.* Doch fand er nirgends Zustimmung, zu seinem nicht geringen Ärger (vgl. seinen Artikel, in: Revue de theologie et des questions religieuses 1905, 236—249). Auch seine Erklärung v. I Petr 3, 19 fand nicht den gewünschten Anklang. Jüngst wies auch F. Köhler (bei J. Weiß, Die Schriften des NT II² 407), bei der Erklärung von 1 Tim 3, 16 auf 1 Petr 3, 19 hin.

Man beachte die Reihenfolge der Gedanken. „Er wurde offenbar gemacht im Fleische.“ Entweder bezieht sich diese Offenbarung Christi auf seine Menschwerdung, auf sein Leibesleben und seinen Leibestod oder auf seine Erscheinung im Körperleben nach der Auferstehung. Vgl. 1 Petr 3, 18: *θανατωθεὶς μὲν σαρκί.*

Der zweite Stichus „er wurde gerechtfertigt im Geiste“ drückt wohl einen Hinweis aus auf die Anerkennung und die Rechtfertigung Christi vor Gott für die Sünden der Menschheit, die er auf sich genommen hatte. Es bezeichnet wohl ähnlich wie das *ζωοποιηθέις* des 1 Petr 3, 18 den Beginn und den Eintritt des Menschen Christus in das Geistesleben des Heils. Man darf sogar an eine eigentliche Rechtfertigung denken; wurde doch Christus von den Juden als ein Verbrecher hingerichtet; vor Gott aber, welcher gerecht richtet (cf. 1 Petr 2, 23), bekam er Recht und wurde verherrlicht.

Der dritte Stichus „er zeigte sich Engeln“ weist uns auf einen Vorgang hin, für welchen Parallelbezeugungen in der urchristlichen Literatur schwer aufzufinden sind, und der daher den Exegeten stets viel Kopfzerbrechens gemacht hat. *ὤφθη* entspricht dem hebräischen נִרְאָה und bedeutet weniger „er wurde gesehen“, sondern „er zeigte sich, erschien“. Vgl. Mt 17, 3; Lk 1, 11; Apg 7, 2; 1 Kor 15, 5—8. Da es sich also hier um eine persönliche Kundgebung Christi selber handelt und anderseits Christus selbst das Geheimnis [1]) genannt wird (ebd.), so möchte man bei dem *ὤφθη* an die Enthüllung eines bisher in Verborgenheit gehüllten Geheimnisses denken. Was das für ein Geheimnis gewesen ist, ist nicht leicht zu finden; doch dürfte es wohl das Richtigste sein, wenn wir die in altchristlichen Kreisen allgemein bekannte Vorstellung von der Unwissenheit und Unkenntnis der gottfeindlichen Mächte hinsichtlich der Person Christi und des Erlösungswerkes zur Erklärung beiziehen. Während der irdischen Wirksamkeit des Erlösers vermochten die bösen Geister dessen innerstes Wesen nicht zu erkennen, und deswegen scheinen sie ihn auch dem Tode überantwortet zu haben. Erst nach der Auferste-

[1]) Auffällig ist die Bezeichnung in 1 Tim 3, 16 *μυστήριον*. Liegt hier vielleicht ein äußerer Anschluß an das Mysterienwesen vor, bzw. an den daselbst üblichen Sprachgebrauch, so daß Christus für die Seinen das wäre, was Orpheus z. B. für die Mysten war, der Wegbereiter für die Reise ins Jenseits? D. h. als Heilsvermittler bewirkt er nach seiner Auferstehung beim Vater die Versöhnung und den Zutritt der Menschen zum Heil (vgl. 1 Petr 3, 18), was dann in 1 Tim 3, 18 ein *μυστήριον τῆς εὐσεβείας* genannt ist.

hung. insbesondere bei der Himmelfahrt, als er mit seinem Leibe auffuhr als ein Mensch, der gelitten hatte und durch sein Leiden zur Herrlichkeit gelangte, erkannten sie ihren Herrn und erfuhren so das Geheimnis von der Menschwerdung Gottes und der Erlösung. Eine derartige Offenbarung scheint in Eph 3, 9. 10 vorzuliegen, dann aber insbesondere an den beiden Stellen, die uns beschäftigen, 1 Petr 3, 19 und 1 Tim 3, 16. Übrigens enthält der erste Petrusbrief außer 3, 19 und 22 noch eine andere Stelle, welche in diesen Gedankenkreis hineingehört, nämlich 1, 12. Es handelt sich hier nicht um die evangelische Botschaft schlechthin, sondern um einen ganz bestimmten Teil derselben, nämlich um die Leiden des Herrn und die auf diese folgenden Herrlichkeiten, ein Beweis, daß diese Seite des Lebens Jesu für die Geisterwelt ein ganz besonderes Interesse haben mußte. Nach dem Kontext zu schließen und nach der allgemeinen Tendenz des ersten Petrusbriefes in diesem Abschnitte die Vorzüge des um Gerechtigkeit willen erlittenen Leidens hervorzuheben, liegt der Grund dieses Interesses in der ungeahnten Wirkung; denn letztere brachten dem Erlöser, insofern er Mensch war, die Erhöhung zum ewigen Leben und zur Herrlichkeit; sie verschafften ihm unter den Geistwesen den höchsten Rang. Dies ist wohl die Ursache, welche jene, sowohl die guten wie die bösen, in ein berechtigtes Staunen versetzte. Ein ganz ähnliches Gedankenmilieu bestimmt den Abschnitt 3, 17—22. Hier ist es Christus selbst, welcher durch seine eigene Person beim Aufstieg in den Himmel den Geistwesen den erstaunlichen Wert, welchen sein schuldloses, von Gott gewolltes (vgl. v. 17) Erlöserleiden hatte, vor Augen führt. Das *ἐκήρυξεν* braucht durchaus nicht im eigentlichen Sinne des Wortes genommen zu werden, so daß Christus wie ein Herold, ein Gesandter Gottes mit lauter Stimme gerufen und zu den Geistern gesprochen hätte. Das Kerygma kann sehr wohl sachlicher Natur gewesen sein [1]), was übrigens auch der relativische Anschluß von v. 19 an v. 18 ohne

[1]) Vgl. für eine instrumentale Verkündigung Hebr 11, 4; vgl. auch 11, 7: Abel spricht heute noch durch seinen Glauben, wiewohl er schon längst tot ist, *καὶ δι' αὐτῆς ἀποθανὼν ἔτι λαλεῖ.* Vgl. auch Theophilus, Ad Autolycum II, 15. 13: *οἱ γὰρ ἐπιφανεῖς ἀστέρες καὶ λαμπροί εἰσιν εἰς μίμησιν τῶν προφητῶν.* Bei Ephrem dem Syrer, Diatessaron, übers. von Moesinger, 32 c. 3, ist der Stern der drei Weisen ein Bote; Hymnus de crucif. V, 15 ed. Lamy, I 682: Mond und Sonne verkündigen (ܡܟܪܙܝܢ) Jesum bei der Kreuzigung, ebd. VIII, 9. 15; VIII, 5 u. a. m.

Zweifel ausdrückt. Der offen daliegende Tatbestand des Todesleidens Jesu, seiner Auferweckung, Rechtfertigung, Erhöhung, Auffahrt, seines Sitzens zur Rechten, seiner Herrlichkeit mußte jene unglücklichen Geistwesen beim ersten Anblick des auffahrenden Christus überzeugen von der Wahrheit des in Frage stehenden Satzes, daß es besser ist, gutestuend zu leiden als bösestuend. Ihnen drängte sich unwillkürlich der Vergleich auf zwischen dem mit Ehre und Herrlichkeit gekrönten Leiden Christi und dem eigenen Leiden, welches beim Anblick des Messias, des zukünftigen Richters, nur noch härter empfunden wurde [1]). Die Aussicht, bald in die ewige Verdammnis geworfen zu werden, mußte ihnen viel lebhafter zum Bewußtsein kommen.

Ich sprach eben vom Anblick und vom Erkennen des Messias als des zukünftigen Richters. Der Gedanke an das Gericht scheint mir in 3, 19 ganz sicher eine Rolle zu spielen, wenn er auch äußerlich nicht einen sprachlichen Ausdruck bekommen hat, sondern mehr in begrifflicher Weise an jenes Kerygma sich anschließt. Schon 4, 5 weist uns darauf hin, daß der Verfasser des Briefes ein Interesse hat an Christus als dem wiederkommenden Richter und somit an dessen eschatologischer Rolle als Messias. In gleicher Weise gewährt auch, scheint mir, 3, 19 einen Ausblick auf das eschatologische Amt des Messias als des Weltrichters.

In der jüdischen Apokalyptik, wo der Messias neben und mit Gott in der Endzeit zu Gerichte sitzt, treffen wir zuweilen Stellen an, die auf besondere Beziehungen zwischen den Flutsündern und dem Messias schließen lassen. Letzterer wird als Richter der gefallenen Engel und Dämonen bezeichnet [2]). Auch

[1]) Sowohl bei 1 Petr 1, 12 wie 3, 19 fällt auf, daß sich der Verfasser mit kurzen Hinweisen auf diese Vorgänge in der Geisterwelt begnügt. Dieser Umstand setzt voraus, daß die Leser hinsichtlich der Engel und der Lehre über die Geister viel besser unterrichtet waren, als wir es sind. Um einigermaßen einen Einblick in die vorherrschenden Anschauungen zu bekommen, bleibt uns kein anderer Weg offen, als bis zu einem gewissen Grade die jüdische Literatur als Quelle zu benutzen. Manches freilich erhielt im Christentum eine veränderte Gestalt; vieles aber blieb Gemeingut. Besonders da, wo weder Christus noch die Schriftsteller des Urchristentums eine gegensätzliche Stellung einnehmen, dürfte in der Regel die Voraussetzung zu Recht bestehen, daß man doch zumeist in solchen Dingen auf dem Boden des Judentums stehen blieb.

[2]) Hen 55, 4 spricht der Herr der Geister: „Ihr Könige und Mächtigen, die ihr auf dem Festlande wohnen werdet, sollt meinen Auserwählten

der christliche Messias darf in den Synoptikern füglich als der zukünftige Richter Mt 25, 4 von Engeln betrachtet werden; freilich ist nicht gesagt, welche Engel gemeint sind (vgl. 2 Petr 2, 4; Jud 6; 1 Kor 6, 3). Was die Dämonen anbetrifft, so besteht darüber kein Zweifel, daß ähnlich wie der jüdische [1]) auch der christliche Messias zu ihnen persönliche Beziehungen hat. Schon gleich zu Beginn seiner Wirksamkeit liegt Christus im Kampf mit den Dämonen; was aber diesen Kampf besonders auszeichnet, ist der Umstand, daß die Messianität Jesu hier immer in den Vordergrund tritt. Die bösen Geister, welche Christus austreibt, erkennen ihn als den Messias, als ihren Richter und fürchten, ihre letzte Stunde sei gekommen (Mk 1, 25. 34 usw.). Jesus legt ihnen Schweigen auf, damit das Geheimnis von seiner Messianität gewahrt bleibe. Überall wo sich Christus den Geistern als Messias offenbart, da fallen diese in Furcht und Bestürzung; weshalb? Sie erkennen in ihm ihren kommenden Richter. Allen Geistern freilich scheint sich Christus nicht geoffenbart zu haben. Nach 1 Kor 2, 8 haben wir unter den Archonten dieser Welt möglicherweise gottfeindliche Geistwesen zu verstehen. Diese hätten die Kreuzigung Christi veranlaßt, weil ihnen die Einsicht in die Pläne Gottes gefehlt hätte. Christum hätten sie so dem Tode ausgeliefert, ohne zu wissen, wer er war. Aber am Kreuze, mit dem Eintritt in den Tod triumphiert der Herr über diese *ἀρχαί* und *ἐξουσίαι* (vgl. Kol 2, 15).

Schon diese wenigen Angaben, welche uns das NT über die Beziehungen Christi zur gottfeindlichen Geisterwelt macht, reichen hin, um einigermaßen zu ermessen, was für Gedanken und Gefühle in den Lesern des ersten Petrusbriefes aufsteigen mußten, wenn ihnen Petrus von einer Offenbarung Christi an gottfeindliche Geister sprach. Ich halte es für wahrscheinlich, daß man in ihr zugleich eine Manifestation Christi als des Weltrichters sah; denn der An-

---

sehen, wenn er auf dem Throne meiner Herrlichkeit sitzen und den Asasel, seine ganze Genossenschaft und alle seine Scharen im Namen des Herrn der Geister richten wird."

[1]) Das letzte Gericht erscheint in der jüdischen Theologie vielfach als Erlösungsgericht, welches den Zweck hat, Israel und die Frommen und die Schöpfung Gottes in alle Ewigkeit von den bösen Dämonen und der Sünde zu reinigen und zu befreien. Vgl. Test. Levi 3 Cod. R.; Test. Simon 6; Test. Sebulon 9; Test. Juda 25 griech.; vgl. Volz, Jüdische Eschatologie 84. Da der Messias sonst das Amt des Befreiers und Erlösers hat, so kommt ihm implicite auch die Rolle eines Richters und Vernichters der Dämonen zu. Ausdrückliche Stellen vgl. Hen 55, 4; Test. Levi 18 u. a. m.

blick des in den Himmel aufsteigenden Messias war, wie nicht leicht ein anderes Ereignis aus dem Leben Jesu, geeignet, diese Geister an ihren Richter und an ihre ewige Verdammnis zu erinnern.

Der von uns vorgeschlagene Erklärungsversuch von 1 Petr 3, 19 hat in der interessanten Schilderung der Niederfahrt und der Auffahrt Christi in der altehrwürdigen christlichen Ascensio Jesaiae[1]) eine recht beachtenswerte Stütze. Christus erhält von seinem Vater den Befehl, durch alle Himmel hinabzusteigen zum Firmament und zu dieser Welt bis zum Engel im Totenreich. „Und du sollst gleich werden dem Bilde aller, die in den fünf Himmeln sind, und der Gestalt der Engel im Firmament wirst du mit Fleiß gleichen und auch den Engeln, die im Totenreich sind. Und keiner von den Engeln dieser Welt wird erkennen, daß du mit mir zusammen der Herr der sieben Himmel und ihrer Engel bist. Und sie werden nicht erkennen, daß du zu mir gehörst, bis ich mit der Stimme der Himmel ihre Engel und ihre Lichter rufen und die gewaltige Stimme zum sechsten Himmel hin erschallen lassen werde, daß du richten und vernichten sollst den Fürsten und seine Engel und die Götter dieser Welt, die von ihnen regiert wird, denn sie haben mich verleugnet und gesagt: Wir allein und außer uns niemand. Und dann wirst du von den Engeln des Todes zu deinem Platze aufsteigen und dich nicht verwandeln in jedem Himmel, sondern in Herrlichkeit wirst du aufsteigen und zu meiner Rechten sitzen. Und dann werden dich die Fürsten uud Mächte dieser Welt anbeten“ [2]).

Im folgenden wird geschildert, wie sich die Niederfahrt vom Himmel aus bis zur Unterwelt in der vorgeschriebenen Weise vollzieht, wie Christus auch nach seiner menschlichen Geburt allen Himmeln und allen Fürsten und allen Göttern dieser Welt verborgen bleibt, schließlich durch den Neid des Teufels am Kreuze getötet wird. Von Interesse ist für uns die Schilderung der Himmelfahrt Jesu. „Und ich sah, als er seine 12 Jünger aussandte und auffuhr. Und ich sah ihn, und er war im Firmament, aber er hatte sich nicht verwandelt in ihre Gestalt, und alle Engel des Firmamentes und Satan sahen ihn und beteten ihn an. Und es erhob sich daselbst große Trauer, indem sie sprachen: Wie ist unser Herr herabgekommen über uns und wir

---

[1]) Hennecke, NT Apokryphen 292 ff.
[2]) 10, 8 a. a. O. 303, 5 ff.

merkten nicht die Herrlichkeit, die, wie wir sehen, sich über ihm fand vom sechsten Himmel her" [1]).

Die Ähnlichkeit dieser Schilderung mit den von uns oben vorgeschlagenen Erklärungen von 1 Petr 3, 19. 22; 1 Tim 3, 16 ist eine frappante. Gleichwie der erste Petrusbrief, so legt die Himmelfahrt des Jesaia ein großes Gewicht auf die Herrlichkeit des auffahrenden Erlösers, sowie der ihn begleitenden Gerechten [2]). Die 1 Petr 3, 22 erwähnte Unterwerfung der Geistmächte ist durchaus übereinstimmend mit der Darstellung der Himmelfahrt in der apokryphen Jesaiaschrift. Noch beachtenswerter ist die Erwähnung einer Verkündigung an die Geistwesen, des Inhaltes, daß der aufsteigende Christus der Richter und Vernichter des Fürsten und seiner Engel und der Weltgötter sei. Da die Schrift in ein hohes Alter [3]) hinaufreicht, darf man ihr eine Bedeutung in unserer Frage kaum absprechen; wenigstens liefert sie uns einen direkten Nachweis für das Vorhandensein solcher Anschauungen in frühchristlichen Kreisen.

Die Erwägung, daß der Anblick des in Herrlichkeit auffahrenden Erlösers die Geister der Luft mit Schrecken erfüllte, führt uns zur Besprechung eines anderen Punktes, welcher für die Erklärer von jeher ein Rätsel gewesen ist, nämlich zur Frage, aus welchem Grunde gerade die Sünder der Flut bzw. die Geister, welche zur Zeit Noes ungehorsam gewesen waren, als Adressaten jenes Kerygmas erwähnt werden; auch die Frage, was eigentlich im Zusammenhang die Erwähnung der Sündflut und der Archenrettung bedeuten soll, mag hier aufgeworfen werden. Die Erklärung der einzelnen Bestandteile von v. 20 und 21 ist im Grunde leicht; der Text ist durchsichtig; aber die große Schwierigkeit besteht darin, herauszufinden, welchen Wert diese Einzelheiten im Zusammenhang des Briefes haben, und welches Band diese scheinbar losen Gedanken zusammen hält. Um dies zu erfahren, gibt es keinen anderen Weg, als die einläßliche Prüfung sämtlicher Stellen, welche von der Sündflut und der Archenrettung handeln; denn nur so läßt sich ausfindig machen, welchen Gesamteindruck und was für Vorstellungen derartige Hinweise in dem

---

[1]) Ebd. 11, 22, a. a. O. 304, 39. [2]) Ebd. 9, 17, a. a. O. 301, 44.

[3]) Nach J. Flemming (bei Hennecke, NT Apokryphen 292) stammt der Abschnitt, welcher die Vision des Jesaia enthält, aus dem zweiten Jahrhundert. Andere Teile der Schrift datiert er noch weiter hinauf. Vgl. auch H. Weinel, ebd. 204 f.

Leser der urchristlichen Zeit hervorriefen, auch dann, wenn sie an und für sich unvollständig waren und mehr den Charakter von Andeutungen hatten.

Das NT enthält nur ganz wenige Äußerungen über die Sündflut und das Flutgeschlecht: Mt 24, 37; Lk 17, 36; 2 Petr 2, 5. Aber schon diese wenigen Stellen zeigen uns, daß die Sündflut in jener Zeit weniger ein historisches Interesse hatte, als vielmehr als ein Vorbild kommender Ereignisse betrachtet wurde. Bei den Synoptikern wird das Tun und Treiben der Flutsünder beispielsweise erwähnt zur Kennzeichnung der Handlungsweise des in der Endzeit lebenden Geschlechtes. Auch der Hereinbruch der Endkatastrophen hat hier sein Vorbild in dem plötzlichen, überraschenden Eintreffen der Flut. Doch könnte man diese Aussagen des NT weil zu vereinzelt als ungenügend betrachten zur Schaffung einer Grundlage für die Erklärung von 1 Petr 3, 20f. Aber die Sprache, welche die zeitgenössische Apokalyptik des Judentums spricht, wischt jeden Zweifel hinweg: Das Flutgericht ist ein Bild des kommenden Endgerichtes und die Archenrettung ein Bild für die Errettung der Auserwählten aus den Fährnissen der Endzeit. Die Schilderungen des Henochbuches sind diesbezüglich ganz typisch [1], wie auch die Auffassung der Sündflut im Buche der Jubiläen [2], in der Vita Adae 1, 49 und in 4 Esr 3, 9. Zuweilen werden die Vergleichsmomente so nahe aneinandergerückt, daß Sündflut und Weltgericht in eine Perspektive zusammenlaufen, so daß man gar nicht mehr unterscheiden kann, ob es sich um erstere oder um das letztere handelt [3]. Die christlichen Schriftsteller haben sich in diesem Punkte von der jüdischen Auffassung nicht getrennt, wiewohl nach und nach mit

---

[1]) Vgl. Volz, Eschatologie 105. Hen 10, 2; 54, 7 ff.; 65; 83 f.; 91, 5; 106; Slav Hen 3, 43; Hen 10, 2 heißt die Flut das „bevorstehende Ende“; 93, 4 wird sie als das „erste Ende“ bezeichnet. Dabei bedeutet die Sündflut selbst das Gericht, welches ja nach allgemeiner Auffassung an das Weltende sich anschließt. Die Rettung Noes und der Seinen dient anderseits als Vorbild für die in der Endzeit Geretteten; vgl. Volz, Eschatologie 26 zu Hen 5, 12. In Hen 83, 8 sagt der Großvater des Methusala zu letzterem, als ihm dieser das Traumgesicht vom Hereinbrechen der Flut erzählt hatte: „Und nun, mein Sohn, erhebe dich und flehe zu dem Herrn der Herrlichkeit, — da du gläubig bist, — daß ein Rest auf Erden übrig bleibe und er nicht die ganze Erde vertilge.“ Hier wird Noe offenbar mit dem sog. „Rest“ verglichen, welcher in der atl Heilseschatologie eine so große Rolle spielt.

[2]) 5, 11 f., bei Kautzsch, Apokryphen und Pseudepigraphen 49.

[3]) Ein sehr schönes Beispiel hierfür bietet Jub 5, 12, wo im Zusammenhang vom Flutgericht die Rede ist und von der Vertilgung aller Sünder von

dem Abnehmen der eschatologischen Strömung die Aussprüche weniger kategorisch und zahlreich werden [1]).

Sollte aber 1 Petr 3, 19f eine Ausnahme machen, und sollte bei einem Autor, der auch sonst von eschatologischen Gedanken beherrscht ist, eine Beziehung der in 3, 19. 20. 21 erwähnten Sündflut und Archenrettung zu den bevorstehenden Ereignissen der Endzeit ausgeschlossen sein? Kaum denkbar. Der Blick des Lesers richtet sich auf die Endzeit, was schon das *σώζει* in v. 21 beweist und der Hinweis auf den kommenden Weltrichter in 4, 5. Die Sünder der Flut sind somit eingeführt als Typen der beim Endgericht zu Verurteilenden; die Geretteten der Sündflut hingegen, jene acht Seelen sind Vorbilder, der in der Endzeit dem ewigen Tode Entrinnenden. Darin liegt der Grund, weshalb die Christen auch als Antitypen bezeichnet werden (*ἀντίτυπον* ist mit *ὑμᾶς* zu verbinden;) anderseits sind ihre Gegner, die Heiden, wenn auch nicht ausdrücklich, so doch nach der Gesamttendenz des Briefes, insbesondere dieses Abschnittes, in den Flutsündern vorgebildet.

Vor allem muß hier der hohe Gerichtsernst des Briefes ins Auge gefaßt werden. Trotz der Nächstenliebe und Feindesliebe, welche der Verfasser empfiehlt und zur Ausübung vorhält, vertritt er hinsichtlich der Gerichtsidee einen rigorosen Standpunkt, der keine Nachsicht kennt; das Gericht ist gegen die Heiden unerbittlich; deren Untergang und Verwerfung ist soviel wie sicher (4, 17). So halte ich auch 3, 16 gegenüber der gewöhnlichen Auslegung, welche abschwächt, indem sie das *καταισχυνθῶσιν* von einer blassen, moralischen Gemütserschütterung versteht, für eine ganz energische Aussage über das den Heiden drohende Gerichtsverhängnis. Der Vers besagt, daß der gleiche Gegenstand, welcher jetzt in den Anfeindungen, welchen die Christen ausgesetzt

---

der Erde. V. 12 fährt fort: „Und er machte allen seinen Geschöpfen eine neue und gerechte Natur, daß sie nach ihrer ganzen Natur bis in Ewigkeit nicht mehr sündigten und gerecht wären jeder in seiner Abstammung alle Tage." Ähnlich Hen 10, 11—22; 60, 6. 24 b. 25.

[1]) Ich greife unter den Zeugnissen beispielshalber bloß eines heraus: Pseudomelitonische Apologie, ed. Otto, Corpus Apologetorum IX 432: „Rursus alio tempore fuit diluvium aquarum et perierunt omnes homines et bestiae in multitudine aquarum et servati sunt justi in arca lignea jussu dei. Atque ita ultimo tempore erit diluvium ignis, et ardebit terra... et servabuntur justi ab ira, sicut socii eorum servati sunt in arca ab aquis diluvii. Et tunc ingemiscent qui deum non cognoverunt et qui fecerunt sibi simulacra..."

sind, den Grund zu Verleumdungen und Schmähungen bildet, auch für die Heiden der Grund zur Beschämung sein wird, nämlich die ἀγαθὴ ἀναστροφή. Freilich ist ja die Abnötigung des Eingeständnisses, daß sie die Christen ungerechterweise behandelt und falsch beurteilt hätten, schon eine Beschämung; aber verglichen mit 4, 5 und 4, 17 (4, 3. 4), wo der sittenlose Lebenswandel der Heiden eine strenge Beurteilung findet, scheint mir das καταισχυνθῶσιν einen weit stärkeren Sinn zu haben; denn dieser Ausdruck ist eschatologisch und bezeichnet die Scham und die Verwirrung, welche die Sünder bei der Offenbarwerdung des Gerichtes ergreift, sei es um ihres eigenen schlechten Lebenswandels willen, sei es wegen der Anfeindungen und Verfolgungen, deren sie sich den Christen gegenüber schuldig gemacht hatten. Beides liegt in 3, 16 vor. Es ist daher unzutreffend, in 2, 12 eine Abschwächung der schroffen Beurteilung der Heiden durch den Verfasser von 1 Petr in Sachen des Gerichtes zu erblicken. Am Gerichtstag ist kein Platz mehr übrig für eine Gnadenerweisung zugunsten der Heiden.

Der Auswahl nun, welche der Verfasser aus allen Süncertypen des AT getroffen hat für seinen vorbildlichen Hinweis auf das strenge, unerbittliche, den Heiden in Aussicht gestellte Gericht [1]),

[1]) 2, 12 und 3, 16 haben bereits in der jüdischen Literatur sehr bemerkenswerte Parallelen, die geeignet sind uns aufzuklären, was die Leser des ersten Petrusbriefes unter jenen Wendungen verstehen mußten. Vgl. Hen c. 62. 63 bei Kautzsch, Apokryphen und Pseudepigraphen 271 f. Die Könige, die Mächtigen, die Hohen und jene, welche die Erde bewohnen, erheben sich, wenn sie den Auserwählten auf dem Throne der Herrlichkeit sehen und ihn erkennen. Sie werden erschrecken, ihren Blick senken und Schmerz wird sie ergreifen; sie werden rühmen, preisen und erheben den, der über alles herrscht, der verborgen war. Sie fallen vor ihm auf ihr Angesicht und beten ihn an und flehen ihn um Barmherzigkeit. Doch vergebens. 62, 10. Jener Herr der Geister wird sie umdrängen, daß sie sich schleunigst aus seinem Angesicht entfernen; ihre Angesichter werden mit Scham erfüllt werden, und Finsternis wird man auf ihr Angesicht häufen. c. 63 hebt den Gedanken, daß die Verdammten Gott preisen, noch klarer hervor: Aber dieser Lobpreis nützt ihnen nichts; sie fahren in die Verdammnis. Es ist daher kaum anzunehmen, daß das δοξάζειν in 1 Petr 2, 12 einen andern Sinn hat als jener Lobpreis der Gottlosen im Henochbuch. Überhaupt herrscht in jenen beiden Kapiteln keine geringe Übereinstimmung mit dem ersten Petrusbrief hinsichtlich der von den Christen erwarteten Offenbarung des Messias in der Endzeit. — Zu καταισχυνθῶσιν 3, 16 vgl. noch Esr 7, 87, wo als die größte Pein der Gottlosen genannt wird, daß sie vor Scham vergehen, vor Angst sich verzehren und vor Furcht erschlaffen (aeth. syr. in pudore. αἰσχύνῃ). Vgl. Röm 5, 5; 9, 33; 10, 11; I Kor 1, 16 f.; Is 28, 16.

liegt, so scheint mir, ein doppeltes Motiv zugrunde: Einerseits war die Sündflut, wie wir gesehen haben, das beliebteste, weil am besten verständliche Vorbild des Endgerichtes; die gestraften Sünder der Flut bildeten somit die geeignetsten Typen derjenigen, welche beim Endgericht dem ewigen Verderben anheimfallen, und zu diesen rechnet ja der erste Petrusbrief die in Frage kommenden Heiden. Anderseits aber ist es nicht unwahrscheinlich, daß die besonderen Beziehungen, welche nach jüdischer und frühchristlicher Betrachtungsweise zwischen den Flutsündern bzw. den gefallenen Geistwesen und dem Heidentum bestanden, ein nicht minder maßgebendes Motiv gebildet haben, welches den Verfasser des ersten Petrusbriefes bewog, gerade jene „ungehorsamen Geister" als Typen hinzustellen. Man verglich die Zeit vor dem Weltuntergang mit der Zeit vor der Flut. Hier und dort steigern sich die Übel, die Sünde nimmt überhand, und die gefallenen Engel tragen bis zu einem gewissen Grade die Schuld an der Sittenverderbnis. Sie werden als die Urheber der Sünde betrachtet; sie sind die Verführer der Menschen zur Unzucht, zum Mord, zum Götzendienst; sie verderben die ganze Schöpfung. Das ganze Heidentum mit all seinen Greueln und sittlichen Verirrungen wird zuweilen in seinen Ursprüngen auf den Engelfall vor der Sündflut zurückgeführt [1]. Die christlichen Schriftsteller drücken sich in diesem Punkte zum Teil noch klarer aus als die jüdischen. Nach Hermias nahm die Weisheit dieser Welt (1 Kor 3, 19) ihren Ursprung im Abfall der Engel [2]. Bei Athenagoras regen diese Engel jetzt noch die Menschen zu sinnlichen Gelüsten auf [3]. Nach Irenäus brachten sie die sittlichen Verirrungen und den gottverhaßten Götzendienst in die Welt [4]. Insbesondere treten die engen Be-

[1]) Vgl. z. B. Hen 19.

[2]) Verspottung der heidnischen Philosophen 1: *δοκεῖ* (scl. *ἡ σοφία τοῦ κόσμου τούτου*) *γάρ μοι τὴν ἀρχὴν εἰληφέναι ἀπὸ τῆς τῶν ἀγγέλων ἀποστασίας.* Freilich mit einer derartigen Ansicht war Klemens von Alexandrien nicht einverstanden; er wehrt sich entschieden dagegen, daß die Philosophie Teufelswerk sei. Vgl. Stromata VI, 10; I, 1; VI, 3. 17.

[3]) C. XXV, ed. Geffken, Zwei christliche Apologeten 144, 8: *οὗτοι τοίνυν οἱ ἄγγελοι οἱ ἐκπεσόντες τῶν οὐρανῶν, περὶ τὸν ἀέρα ἔχοντες καὶ τὴν γῆν, οὐκέτι εἰς τὰ ὑπερουράνια ὑπερκύψαι δυνάμενοι, καὶ αἱ τῶν γιγάντων ψυχαὶ οἱ περὶ τὸν κόσμον εἰσὶ πλανώμενοι δαίμονες, ὁμοίας κινήσεις, οἱ μὲν αἷς ἔλαβον συστάσεσιν, οἱ δαίμονες, οἱ δέ, αἷς ἔσχον ἐπιθυμίαις, οἱ ἄγγελοι, ποιούμενοι.*

[4]) Schrift zum Erweise der apostolischen Verkündigung, T U XXXI 1. Heft (1907) 10 c. 18, „denn die Engel mischten sich mit den Töchtern der Menschenkinder, welche ihnen Kinder gebaren, die wegen der übermäßigen Größe Erdgeborene genannt wurden. Sodann boten die Engel ihren Weibern

ziehungen zwischen dem Heidentum und jenen Flutsündern bei Tertullian hervor [1]). Ähnlich Laktanz, Kommodian u. a. m. Aber noch deutlicher und ausdrucksvoller wird das Verhältnis zwischen den „Geistern" und den Heiden, wenn unter jene auch die Dämonen mit eingerechnet werden. Letztere gelten im Judentum, und vielfach auch in frühchristlichen Kreisen, als Urheber der Sünde und der Verführung: Die bösen Geister regieren (Jub 15, 31) über die Völker und machen sie von Gott abwendig. Sie sind deren Schutzpatrone [2]). Überaus beachtenswert ist ihre Stellung zum Götzendienst. Zuweilen erscheinen sie als dessen Befürworter; sie verführen die Heiden zur kultischen Unsittlichkeit [3]). Zuweilen werden sie mit den Göttern identifiziert: die Heiden opfern Dämonen [4]). Die paulinische Auffassung des Götzendienstes ist kaum

---

böse Lehren zum Geschenk; denn sie lehrten sie die Kräfte der Wurzeln und der Kräuter, sowie die Färberei und das Schminken und die Erfindung kostbarer Stoffe, Zaubermittel für Haß, Verlieben, Liebesglut, Verlockungen zur Liebe, Zauberbünde, jede Gaukelei und gottverhaßten Götzendienst, durch deren Einführung in die Welt die Sache des Bösen angeschwollen sich ausbreitete, die Sache der Gerechtigkeit aber, gering geworden, verkümmerte." In dem von Irenäus, Adversus haereses I, 15. 16 zitierten Streitgedicht des *θεῖος πρεσβύτης καὶ κῆρυξ ἀληθείας* gegen Markus wird gegen diesen Häretiker die Anklage erhoben, daß er den Götzendienst, das Auspizienwesen, die Astrologie und Magik fördere; diese Lehren des Irrtums *τῆς πλάνης τὰ διδάγματα* werden „Werke der abgefallenen Kraft" *ἀποστατικῆς δυνάμεως ἐγχειρήματα* genannt (eine Anspielung auf den Engelfall); durch die Kraft, d. h. vermittelst der Engelskraft des Azazel bietet Satan dem Markus, dessen Irrlehre besonders durch die Verführung von Frauen berüchtigt war, diese Werke an und läßt sie ihn vollführen als einen Vorläufer der gottfeindlichen Schlechtigkeit (wohl der Endzeit): „*ἃ σὺ χορηγεῖς ὡς πατὴρ* (*σοι*) (lat. tibi) *Σατανᾶ δι' ἀγγελικῆς δυνάμεως Ἀζαζὴλ ποιεῖν ἔχων σε πρόδρομον ἀντιθέου πανουργίας.*" Man sieht, die Engelsünde wird also auch in der nachsündflutlichen Zeit als fortdauernd gedacht.

[1]) Vgl. De idololatria 4: „Antecesserat enim Enoch praedicens (im Zusammenhang spricht Tertullian von der Unerlaubtheit des Götzendienstes) omnia elementa, omnem mundi sensum, quae coelo, quae mari, quae terra continentur, in idololatriam versuros daemonas et spiritus desertorum angelorum, ut pro deo adversus deum consecrarentur" etc. Vgl. auch ebd. 15.

[2]) Dan 10 streitet der Engel Gottes zusammen mit dem Schutzengel Israels gegen die Schutzengel der feindlichen Mächte. Möglicherweise sind die 70 Hirten, denen Israel übergeben wird, in Hen 89, 59 die 70 Völkerengel der LXX zu Dt 32, 8. In Hen 56, 1 erwählen die bösen Engel ihre Untertanen und lieben sie.

[3]) Vgl. Jub 11, 4; Irenäus, Adversus haereses I, 15, 6 u. a. m.

[4]) Hen 19 (99, 7); Dt 32, 7 (LXX); Is 65, 11; Ps 95, 5; 106. 37; 1 Bar 4, 8: „die ihr Geistern opfert nicht Gott"; Jub 22, 17. „Ihre Opfer schlachten sie den Toten und beten die Dämonen an." Sibylle III, 547. 554. 723

verschieden von der jüdischen (vgl. 1 Kor 8). Die Apologeten des zweiten Jahrhunderts tragen ähnliche Anschauungen vor. Justin spricht von solchen, welche den Dämonen göttliche Verehrung zollen und stellt diesen wie jenen das ewige Feuer in Aussicht. Die Stelle ist um so bezeichnender, als Justin dies als die Lehre Christi bezeichnet und aller Propheten [1]). Überhaupt beweist die ganze Dämonenlehre Justins, wie eingewurzelt dieser Glauben gewesen sein mußte [2]). Einen sehr schönen Einblick in die Denkweise jener Zeit gewährt Minucius Felix. In einer längeren Stelle führt er die heidnischen Verirrungen auf die gefallenen Geister zurück, wobei er zwischen Engeln und Dämonen keinen Unterschied macht, sondern nur von „Geistern“ schlechthin spricht (vgl. 1 Petr 3, 19) [3]). Auch Tertullian stellt eine ganz enge Ver-

(VIII, 47). Hier sind es Tote, abgeschiedene Götter und Menschen, leblose Geister, denen die Heiden Opfer darbringen. Über die bereits bei den Griechen herrschende Auffassung der Dämonen als Götter s. bei Rohde, Psyche I 39, 1; I 153, 2; II 249 1. Besonders bei Hesiod spielt die Dämonenlehre eine große Rolle. Vgl. ebd. I 96 f. Vgl. auch die Anschauungen des Empedokles ebd. 178 f. Teilweise stimmen hier die jüdischen mit den griechischen Anschauungen überein. Ebd. II 364.

[1]) Apologia II c. 8. „*οἱ* (scl. *οἱ δαίμονες*) *τὴν ἀξίαν κόλασιν καὶ τιμωρίαν κομίσονται ἐν αἰωνίῳ πυρὶ ἐγκλεισθέντες. Εἰ γὰρ ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων ἤδη διὰ τοῦ ὀνόματος Ἰησοῦ Χριστοῦ ἡττῶνται, δίδαγμά ἐστι καὶ μελλούσης αὐτοῖς καὶ τοῖς λατρεύουσιν αὐτοῖς ἐσομένης ἐν πυρὶ αἰωνίῳ κολάσεως. Οὕτως γὰρ καὶ οἱ προφῆται πάντες προεκήρυξαν γενήσεσθαι, καὶ Ἰησοῦς ὁ ἡμέτερος διδάσκαλος ἐδίδαξεν*“. Man beachte die Gerichtsandrohung welche sich auf die *λατρεύοντες* und die Dämonen zugleich bezieht. Vgl. 1 Petr 3, 19 und 4, 2—5.

[2]) Vgl. Apologia I 5. 14. 28. 51. 56. 57. 58; Apologia II c. 8; Dialogus cum Thryphone 80; dann enthält insbes. c. 54 der ersten Apologie eine breite Schilderung über den Einfluß der Dämonen auf die Bildung und Entwicklung des Heidentums.

[3]) Ed. Halm, CSEL II 38, 7. Die Stelle ist zu wichtig, um nicht in extenso angeführt zu werden. „At nonnumquam tamen veritatem vel auspicia vel oracula tetigerunt. Quamquam inter multa mendacio videri possit industriam casus imitatus (er spricht vom heidnischen Orakelwesen) adgrediar tamen fontem ipsum erroris et pravitatis, unde omnis caligo ista manavit, et altius eruere et aperire manifestius. Spiritus sunt insinceri, vagi a caelesti vigore terrenis labibus et cupiditatibus depravati. Isti igitur spiritus, posteaquam simplicitatem substantiae suae onusti et inmersi vitiis perdiderunt, ad solacium calamitatis suae non desinunt, perditi jam perdere et depravati errorem pravitatis infundere et alienati a Deo inductis pravis religionibus a Deo segregare. Eos spiritus daemonas esse poetae sciunt, philosophi disserunt, Socrates novit, qui ad nutum et arbitrium adsidentis sibi daemonis vel declinabat negotia vel petebat. Magi quoque non tantum sciunt daemonas, sed etiam quicquid miraculi ludunt per daemones faciunt: illis adspirantibus et infundentibus praestigia edunt vel quae non sunt videri vel quae sunt non videri.

bindung zwischen den Dämonen her und dem Heidentum[1]) und zwar handelt es sich, wie übrigens auch bei Minucius Felix, um Geistwesen, wie sie uns aus der jüdischen Literatur bekannt sind. Der gleichen Ansicht huldigt Athenagoras[2]): die gleichen, welche vor der Sündflut das Menschengeschlecht verführten und verdarben, fahren als Dämonen fort, ihr verderbliches Gewerbe weiter auszuüben.

Man könnte einwenden, daß jene Geistwesen, falls es sich in 1 Petr 3, 19 wirklich um solche handelt, überhaupt keine Bedeutung mehr gehabt hätten, weil sie als in der φυλακή befindlich gedacht sind. Doch bedeutet der Haftzustand als solcher kein unüberwindliches Hindernis für eine auszuübende Wirksamkeit (s. oben S. 85ff. meine Erläuterungen zu φυλακή; insbesondere erinnere man sich an die eine gewisse Bewegungsfreiheit nicht hindernde custodia militaris). Jedenfalls ist die Tatsache, daß ihnen seitens einer Anzahl altchristlicher Schriftsteller teilweise noch aktuelle Bedeutung zugeschrieben wurde, ein schwerwiegendes Argument. Außerdem ist zu berücksichtigen, daß die Tradition bzw. Auslegung des Engelfalles keine einheitliche ist. Es ist sehr wohl möglich, daß dem Verfasser des ersten Petrusbriefes nicht jenes grause Geschick der gefallenen Engel vor Augen schwebt, wie es im Henochbuch geschildert ist, wo sie in den Abgrund gestürzt und mit Steinen zugedeckt, und so bis zum Endgericht aufbewahrt werden, sondern es scheint, daß man sie zuweilen als die Weltbeherrscher betrachtete[3]).

---

1) De idololatria 4. S. oben 134 Anm. 2 u. insbesondere De idololatria 15.

2) A. a. O. vgl. oben S. 133 Anm. 3.

3) Kabisch (Eschatologie 180f.) nimmt dies an für die Schriften des heiligen Paulus. Doch haben wir sichere und bestimmte Zeugnisse erst aus der spätern Tradition. Wiewohl den Geistern nach dieser Auffassung das Endgericht in Aussicht steht, so ist ihnen für ihre Tätigkeit noch ein weites Feld freigelassen. Die gleichen, die im Henochbuch als Gefesselte und Gestürzte gelten, erscheinen hier als κύριοι und ἄρχοντες über gewisse Gruppen von Dingen, so Ramiel, Samiel, Sariel vgl. Offb. Bar 55, 3. Eisenmenger (Entdecktes Judentum II 431) erwähnt eine Tradition über diese gefallenen Engel. „Nachdem sie der heilige und gebenedeite Gott gestürzt hatte, nahmen sie von allen denjenigen Elementen einen Leib an, mit welchem die Menschenkinder bekleidet werden. Die übrigen Engel aber, wenn sie herabfahren, sind bereit, wieder an ihren Ort zurückzukehren; sie nehmen einen Leib von der Luft an und legen ihn wieder ab und begeben sich wieder an ihren Ort.“ Hiernach mußten jene gefallenen Geister außerhalb des Himmels bleiben, und von hier aus setzten sie ihr Verführungswerk weiter. Im Grunde ist dieses die Auffassung einiger kirchlicher Lehrer, z. B. Athenagoras, Laktantius, Kommodian u. a. m. Zwar viel ist eben auch nicht zu geben auf die späten Nachrichten, wie sie Eisenmenger a. a. O. II c. 8, 408—468 aus dem Talmud

Ich verzichte, weiter auf diesen Gegenstand einzugehen. Die vielen Zeugnisse, die ich angerufen habe, sind nicht ohne Beweiskraft für die Tatsache, daß die Auffassung, welche die jüdische Apokalyptik von den gefallenen Engeln hatte, in weiten Kreisen der frühchristlichen Zeit zu Hause war [1]), und dieser Umstand dürfte zur Vorsicht mahnen, über den Lösungsversuch, der hier vorgeschlagen wird, nicht kurzweg den Stab zu brechen. Uns freilich klingt die Sache sonderbar, nicht aber, wie es scheint, den Alten. Übrigends wird der befremdende Eindruck bedeutend abgeschwächt, wenn wir uns den praktischen Sinn jener Anschauungen klar machen [2]).

Die politischen Krisen, welche das Judentum durchmachte und die der römisch-hellenischen Kultur den Eintritt gestatteten, hatten teilweise für das sittliche Leben des jüdischen Volkes schlimme Folgen. Wie im Heidentum zur Zeit Christi eine grenzenlose Unsittlichkeit herrschte, so war auch im Judentum die Sitte in einen argen Zerfall geraten. Das Eindringen heidnischer Kulte, der Luxus, die Kleiderpracht, die Verführungskünste, die geschlechtlichen Ausschweifungen, welche die hellenische Zivilisation als Mitgift mitbrachte, erschien den jüdischen Frommen jener Zeit wie ein böser Zauber, welcher das Volk blendete. Es kam ihnen vor, als ob ein Schwarm verderblicher Höllengeister über das Land hereingefallen wäre, gerade wie in den Tagen Noes, wo ebenfalls die ganze Menschheit ein Opfer der Verführung und der Sünde gewesen war. Dieser Gedanke war geeignet, eine Auffassung zu bilden, die in der ganzen Erzählung von den Engeln nicht mehr sah, als ein Bild für aktuelle Zustände; daher tritt er da, wo jüdische Schrift-

---

und der übrigen spätjüdischen Literatur gibt über Teufelsspuk und Dämonenaberglauben. Hingegen verdient es doch einige Beachtung, wenn Apologeten aus dem zweiten christlichen Jahrhundert ähnliche Dinge berichten, wie z. B. Justin, wonach die bösen Geister geschlechtlichen Verkehr pflegen mit Weibern. Vgl. auch Athenagoras a. a. O., wo den Engeln und Dämonen eine *κίνησις* zugeschrieben wird, welche gewiß auf das Geschlechtsleben Bezug hat. Vgl. Eisenmenger II 464, wo Sammael sagt: die Töchter (der Menschen) sind meine Töchter und die Söhne sind meine Söhne, und alles, was du siehst ist mein, weil ich ihnen die Begierde zum Beischlafen verursache. Vgl. auch die Ausführungen und weitgehenden, extrem gehaltenen Hypothesen von Kabisch, Die Eschatologie des hl. Paulus 180. M. A. weilen wir hier auf einem ganz unsichern Gebiet, wo man schwerlich je klare Einsicht erlangen wird. Vgl. auch Thomas von Aquin, Summa theologica I. pars, quaest. 51, art. 3, ad 6.

[1]) Ich verweise noch auf die höchst beachtenswerten Ausführungen von Abbé C. Robert, in: Revue biblique 4. Heft (1895) 340 ff; 525 ff. S. insbesondere seine Resultate 527 f. und 551 f.

[2]) Vgl. Flav. Josephus, Antiquitates III, 8. 9; Bellum judaicum V, 13, 6.

steller über diesen Abfall vor der Flut handeln, nicht eben selten hervor [1]). Die ganze Erzählung scheint aus diesem Grunde in der jüdischen Literatur zuweilen metaphorischen Sinn gehabt zu haben. Auf jeden Fall wußte man sie praktisch zu deuten und auf aktuelle Zustände anzuwenden, sei es nun um den Abfall und die zukünftige Strafe von Auserwählten, von Juden, besonders von solchen Angehörigen des Volkes, welche im politischen und religiösen Leben eine Rolle spielten, zu illustrieren, sei es um das Sündenleben des Heidentums zu kennzeichnen und dessen Bestrafung beim Endgericht zu veranschaulichen.

Es bestehen also nach jüdischer und teilweise frühchristlicher Auffassung ohne Zweifel enge Beziehungen zwischen den bösen Geistern, die auf das Gericht aufgespart sind, und den Heiden, in ähnlicher Weise, wie Christus in einem engen Verhältnis steht zu den Auserwählten. Daher glaube ich, daß die beiden Beispiele, welche der Verfasser des ersten Petrusbriefes anführt zum Beweise von 3, 16. 17, ganz ausgezeichnet gewählt sind; denn einerseits erfüllen sie ihren nähern Zweck, die Begründung von 3, 17, in trefflicher Weise, wie oben gezeigt wurde, und anderseits enthalten sie eine überaus passende Überleitung zum ganzen Kontext.

---

[1]) Vgl. z. B. Test. Dan 5 bei Kautzsch, Apokryphen und Pseudepigraphen II 485. „Und wenn ihr abfallt von dem Herrn, so wandelt ihr in jeglicher Schlechtigkeit und vollbringt die Gräuel der Heiden, und treibt Unzucht mit den Weibern der Gottlosen, und in jeglicher Bosheit sind auch unter euch die Geister der Verführung wirksam. Ich las nämlieh im Buche Henochs des Gerechten, daß euer Fürst der Satan ist, und daß alle Geister der Hurerei und des Übermutes dem Levi gehorchen werden, so daß sie bei den Söhnen Levis beständig sitzen, um zu bewirken, daß sie vor dem Herrn sündigen.“ Man beachte die Ausdrücke „Geister der Hurerei, und des Übermutes, der Verführung“ sowie die Begriffe der Unzucht und der heidnischen Gräuel, Vorstellungen, die sich stark an die paulinische und petrinische Auffassung des heidnischen Lebens anlehnen. Vgl. auch Test. Naphtali: „Die Heiden, welche verführt sind und den Herrn verlassen haben, haben ihre Ordnung geändert (vgl. Jud 6) und sind Steinen und Hölzern gefolgt, da sie den Geistern der Verführung folgten. Ihr aber nicht also, meine Kinder, die ihr erkannt habt an der Veste, an der Erde und am Meer und an allen Werken des Herrn, der dies alles gemacht hat, damit ihr nicht werdet, wie Sodom, welches die Ordnung seiner Natur verkehrte. Ebenso aber verkehrten die Wächter die Ordnung ihrer Natur, welche auch der Herr verfluchte bei der Sündflut, indem er ihretwegen die Erde von Bewohnung und Früchten wüste machte. Dieses sage ich, meine Kinder, weil ich in einer heiligen Schrift Henochs las, daß auch ihr von dem Herrn abfallen werdet, indem auch ihr wandelt gemäß aller Schlechtigkeit der Heiden usw. Vgl. auch Jub 23, 14; 22, 16 ff.

Die praktische Anwendung auf die konkreten Verhältnisse, in welchen die Leser sich befanden, bot sich gleichsam von selbst an. Die Ausführungen des 4. Kapitels (4, 1 f. 7. 17. 18 f.) sind nichts anderes als die Anwendung der beiden Beispiele (3, 18—22) auf die Christen und Heiden. 4, 1 f. 7. 17. 18 f. Es läge zwar nahe, die praktischen Schlußfolgerungen schon in 3, 21 beginnen zu lassen; doch stellt dieser Vers einen von 3, 18 unabhängigen Analogieschluß dar, welcher durch die Erwähnung des Sündflutgeschlechtes und der Archenrettung sehr nahelag und übrigens sehr wirkungsvoll sich in den ganzen Zusammenhang des Briefes einfügt [1]. Vers 22 führt den 3, 18 begonnenen und entwickelten Gedanken zu Ende; denn auch hier handelt es sich ja um den aus Leiden zur Auferstehung und zur Herrlichkeit gelangten Christus; also dominiert hier auch die gleiche Idee wie in 3, 18, v. 22 gehört somit zur Beweisführung von 3, 17 und bildet eine Erläuterung und nähere Bestimmung zu 3, 18. Die Erwähnung der Himmelfahrt Christi ist daher keineswegs doxologisch aufzufassen, noch ist sie bedingt durch den Anschluß an eine christologische Formel, der Grundlage des Taufsymbols, sondern sie ist gefordert durch den Zusammenhang des Briefes; ist ja doch die Himmelfahrt und das Sitzen zur Rechten der offenkundigste Beweis für den ungeahnten Erfolg des Leidens, und diesen Gedanken verlangt ja gerade der Nachweis von 3, 17. Auch in 1 Tim 3, 16 schließt der Hymnus mit einem Hinweis auf die glorreiche Himmelfahrt (*ἀνελήμφθη ἐν δόξῃ*) [2].

Daß meine Auffassung von Vers 22 richtig ist, beweist der Anschluß von 4, 1 durch *οὖν*: Das vorbildliche Beispiel ist hinlänglich klar, und es kann die Anwendung gemacht werden durch praktische Schlußfolgerungen für die Leser. Zuerst werden die Christen ermahnt dem Beispiel Christi nachzufolgen durch ein

[1] Das *ὅ* in v. 21 dürfte mit Westcott und Hort als eine alte Verschreibung von *ᾧ* zu betrachten sein. Dann würde ich das Relativpronomen dativisch auf die Archenrettung zurückbeziehen mit *ὑμᾶς ἀντίτυπον* verbinden. Diese Auffassung ist grammatisch korrekt und gibt einen natürlichen ungezwungenen Sinn, den man bei den Erklärern vergeblich sucht.

[2] Vgl. auch die symbolartige Formel im Barnabasbrief 15, 19: *διὸ καὶ ἄγομεν τὴν ἡμέραν τὴν ὀγδόην εἰς εὐφροσύνην, ἐν ᾗ καὶ ὁ Χριστὸς ἀνέστη ἐκ νεκρῶν καὶ φανερωθεὶς ἀνέβη εἰς οὐρανούς* mit 1 Tim 3, 16 u. 1 Petr 3, 18. 19. 22. Wie wenig man Verständnis hat für den Sinn von v. 22 beweist unter den vielen andern vergeblichen Erklärungsversuchen bloß ein Ausspruch von Clemen, Niedergefahren 111: „In v. 22 folgen Aussagen, die man hier kaum erwartet und sicher nicht entbehren würde.“

entschiedenes Ertragen aller Widerwärtigkeiten, Unannehmlichkeiten, Feindseligkeiten, welche ein sündloser christlicher Lebenswandel nach sich zieht; denn diese Leiden bewirken eine endgültige Befreiung und Lostrennung von der Sünde (4, 1); sie gewähren und garantieren das Geistesleben (4, 6), welches zur Herrlichkeit führt, zur endgültigen Teilnahme am Heil der Endzeit[1]).

Gleichzeitig aber richtet sich der Blick des Verfassers auf die Heiden. Was Petrus über sie sagt, ist zwar nicht viel, aber für jeden, welcher den Gerichtsernst des Urchristentums kennt, sind seine Worte bezeichnend genug und lassen für die Heiden das Schlimmste erwarten. Sie müssen Rechenschaft ablegen vor dem kommenden Richter der Gerechten und der Ungerechten (4, 5), für ihr Lasterleben und ihr feindseliges Verhalten gegen die Christen. Das Gericht harrt sowohl der Christen wie der Heiden (*ζῶντας καὶ νεκρούς* 4, 5. 17). Erstere werden gerechtfertigt hervorgehen (vgl. 3, 16) und gerettet werden (4, 17), während die Heiden, wie die Geister in der Haft einer sichern Verurteilung entgegengehen[2]), 4, 12 bis ans Ende enthält teils Wiederholungen, teils nähere Ausführungen der Idee, welche wir oben als die Basis von 3, 18. 19 bezeichnet haben: Durch Leiden gelangt man zur Herrlichkeit; die Leiden Christi sind vorbildlicher Beweis dafür. Vgl. 4, 13. 14. 19; 5, 4. 6. In 5, 10 haben wir gleichsam eine durchsichtige Zusammenfassung dessen, was der Verfasser bisher ausgeführt und zu erläutern gesucht hatte. Es scheint als ob er hier jenen Gedanken in möglichster Kürze und Klarheit wiederholen wollte, um das in ihm enthaltene Trostmoment seinen Lesern möglichst eindringlich ans Herz zu legen. „Der Gott aller Gnade

---

1) Daß in 4, 1—7 f. wirklich Christi Beispiel dem Verfasser immer vor Augen schwebt, beweist die Übereinstimmung einiger Begriffe und Ausdrücke. Sowohl 4, 1 als auch 4, 6 lehnen sich ohne Zweifel an 3, 18 an; vgl. 4, 13 f. 10. Ein analoges Verhältnis dürfte daher auch statthaben für 4, 5. 17. 18 und 3, 19 hinsichtlich der Heiden, deren Sünde wie die der *πνεύματα* als Ungehorsam bezeichnet ist; 4, 17; 2, 8; sowie 2, 7 nach LAKς Pa Theophylakt, Oecumenius.

2) In 4, 7 wäre die Partikel *δέ* verständlicher, wenn man das *πάντων* anstatt neutrisch maskulinisch auffassen würde mit Rückbeziehung auf die *ζῶντες* und *νεκροί* in 4, 5. Die Verbindung mit dem Vorhergehenden wäre so hergestellt und das *δέ* gerechtfertigt: Alle die Gerechten sowohl wie die Ungerechten müssen gefaßt sein auf den Gerichtstag; denn es ist der Tag der Vergeltung, den auch die Christen zu fürchten haben (vgl. 4, 17), daher sollen sie fasten und beten und sich gegenseitig lieben (4, 7 f.) Die Nächstenliebe wird auch sonst betont mit eschatologischer Begründung (Mt 7, 1. 2); besonders Jak 5, 9.

aber, der euch berufen hat zu seiner ewigen Herrlichkeit durch Christus, als solche, die ein Weniges (oder die eine kurze Zeit) gelitten haben, wird, er selbst, euch zum Ende führen, euch stützen, stärken und fest gründen“ [1]).

Abschließend möchte ich noch auf die literarischen Beziehungen zwischen dem ersten Petrusbrief und dem Epheserbriefe hinweisen; diese könnten vielleicht auch einiges Licht werfen auf den schwierigen Abschnitt des ersten Petrusbriefes, den wir eben behandelt haben. Da die Benutzung des Paulusbriefes durch den Verfasser von 1 Petr ziemlich sicher ist, so können wir unter der Voraussetzung, daß die herübergenommenen Gedanken und Begriffe nicht in einem andern Sinne verwendet worden sind, den Epheserbrief an solchen Stellen zur Erklärung herbeiziehen, wo in 1 Petr Parallelen vorzuliegen scheinen. In betreff 1 Petr 3, 19—4, 6 nun scheint mir diese Möglichkeit vorzuliegen, indem, aller Wahrscheinlichkeit nach, Eph 1, 20. 27; 2, 1—5 wenn nicht die eigentliche Vorlage, so doch gewiß die Quelle bildete, aus welcher Petrus den einen und den andern Gedanken schöpfte, um ihn in selbständiger Weise in sein eigenes Schreiben hineinzuflechten. Man vergleiche z. B.

Eph	1 Petr
2, 4. *ὁ δὲ θεὸς πλούσιος ὢν ἐν ἐλέει, διὰ τὴν πολλὴν ἀγάπην αὐτοῦ ἣν ἠγάπησεν ἡμᾶς, καὶ ὄντας ἡμᾶς νεκροὺς τοῖς παραπτώμασιν συνεζωοποίησεν τῷ Χριστῷ, χάριτί ἐστε σεσωσμένοι.*	3, 18. *ζωοποιηθεὶς* scl. Christus (wie Ephes 2, 5) 4, 1; 4, 6 *ζῶσι δὲ κατὰ θεὸν πνεύματι*: die Adressaten. ebd. *καὶ νεκροῖς εὐηγγελίσθη.*
2, 1. *ὑμᾶς ὄντας νεκροὺς τοῖς παραπτώμασιν καὶ ταῖς ἁμαρτίαις ὑμῶν, ἐν αἷς ποτε περιεπατήσατε κατὰ τὸν αἰῶνα τοῦ κόσμου τούτου, κατὰ τὸν ἄρχοντα τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος, τοῦ νῦν ἐνεργοῦντος ἐν τοῖς υἱοῖς τῆς ἀπειθείας· ἐν οἷς καὶ ἡμεῖς πάντες ἀνεστράφημέν ποτε ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις τῆς σαρκὸς ἡμῶν ποιοῦντες τὰ θελήματα τῆς σαρκὸς καὶ τῶν διανοιῶν, καὶ ἤμεθα τέκνα φύσει ὀργῆς ὡς καὶ οἱ λοιποί.*	4, 2. *εἰς τὸ μηκέτι ἀνθρώπων ἐπιθυμίαις ἀλλὰ θελήματι θεοῦ* (3, 17; 4, 19) *τὸν ἐπίλοιπον ἐν σαρκὶ βιῶσαι χρόνον. ἀρκετὸς γὰρ ὁ παρεληλυθὼς χρόνος τὸ βούλευμα τῶν ἐθνῶν κατειργάσθαι πεπορευμένους ἐν ἀσελγείαις, ἐπιθυμίαις, οἰνοφλυγίαις, κώμοις, πότοις καὶ ἀθεμίτοις εἰδωλολατρείαις. ἐν ᾧ ξενίζονται μὴ συντρεχόντων ὑμῶν εἰς τὴν αὐτὴν τῆς ἀσωτίας ἀνάχυσιν.*
	4, 1. *τὴν αὐτὴν ἔννοιαν ὁπλίσασθε.*
2, 6. 8. *χάριτί ἐστε σεσωσμένοι.*	3, 21. *καὶ ὑμᾶς νῦν σώζει.* 4, 18.
Insbesondere aber beachte man	
2, 2. *περιεπατήσατε . . . κατὰ τὸν ἄρχοντα τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος, τοῦ*	3, 19. *τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασι . . . ἀπειθήσασιν* v. 22 *. . . ἐξουσιῶν.*

[1]) Vgl. auch die Auffassung der Leiden in ihrer Beziehung zur Herrlichkeit im Hebräerbriefe, insbesondere 2, 9 f.

πνεύματος τοῦ νῦν ἐνεργοῦντος ἐν τοῖς υἱοῖς τῆς ἀπειθείας. (Kol 3, 6. Hebr 4, 6; 11; 3, 18; Röm 11, 32: *υἱοὶ τῆς ἀπειθείας.*)	4, 3 *τῶν ἐθνῶν* ... 4, 17. 18 *ἀπειθούντων, ... ἀσεβής, ἁμαρτωλός.*
1, 20. *ἐγείρας αὐτὸν ἐκ νεκρῶν, καὶ καθίσας ἐν δεξιᾷ αὐτοῦ ἐν τοῖς ἐπουρανίοις* (vgl. 2, 6) *ὑπεράνω πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας καὶ δυνάμεως καὶ κυριότητος καὶ παντὸς ὀνόματος ... πάντα ὑπέταξεν ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ.*	3, 22. *δι' ἀναστάσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὅς ἐστιν ἐν δεξιᾷ θεοῦ πορευθεὶς εἰς οὐρανόν, ὑποταγέντων αὐτῷ ἀγγέλων καὶ ἐξουσιῶν καὶ δυνάμεων.*
1, 18. *εἰς τὸ εἰδέναι ὑμᾶς τίς ἐστιν ἡ ἐλπὶς τῆς κλήσεως αὐτοῦ, τίς ὁ πλοῦτος τῆς δόξης τῆς κληρονομίας αὐτοῦ ἐν τοῖς ἁγίοις ...*	Vergleiche hierzu den ganzen Grundton des Briefes. Der Verfasser geht darauf aus, die Ermahnungen und die Trostmotive (Leiden) eschatologisch zu stimmen durch den Hinweis auf die kommende Herrlichkeit.

Diese Gegenüberstellung, welche das literarische Abhängigkeitsverhältnis außer Zweifel stellt, zeigt, wie wir uns im 1 Petr die Beziehungen zwischen den *πνεύματα* und den Heiden, den *ἀπειθοῦντες,* zu denken haben. In der Parallelstelle des Epheserbriefes ist es die *ἐξουσία* der Luft, der Geist[1]), welcher in den Söhnen des „Ungehorsams" wirkt. Wiewohl Paulus nicht sagt, wen er unter jener *ἐξουσία* versteht, so ist doch beachtenswert, daß gerade in diesem Abschnitt des Eph 1, 20—2, 6, an welchen 1 Petr sich in dem Abschnitt 3, 17—4, 6 auf Schritt und Tritt anlehnt, die Rede ist von einem gottfeindlichen Geiste, einer Macht, die in der Luft haust und von dort aus in den Heiden wirkt. Ein sicherer Schluß von hier aus auf die *πνεύματα ἐν φυλακῇ ἀπειθήσαντα* kann ja freilich nicht gemacht werden; aber man vergleiche doch die auffällige Übereinstimmung von Eph 2, 2 mit unsern obigen, von Eph völlig unabhängigen Ausführungen über Aufenthaltsort und Beziehungen der *πνεύματα ἐν φυλακῇ* zu den Heiden; jedenfalls möchte ich den Vergleich zwischen Eph und 1 Petr für die Exegese von 1 Petr 3, 19 nicht wertlos nennen.

Man könnte gegen diesen Lösungsvorschlag den Vorwurf der Neuheit erheben; doch ist dieser Einwand bei einer Stelle, deren Erklärung zu finden man sich von jeher abgemüht hat und dies mit unbefriedigendem Erfolg, nicht völlig stichhaltig. Der Hinweis

[1]) *ἐξουσία* u. a. und *πνεῦμα* sind hier doch wohl kollektive Begriffe; auch in 1, 21 stehen *ἐξουσία* und *δύναμις* im Singular und offenbar im kollektiven Sinne; denn 1 Petr 3, 22 wird zur Bezeichnung der gleichen Sache der Plural gebraucht.

auf ein patristisches Zeugnis dürfte ihn vollends entkräften und dartun, daß am Ende die von mir vorgeschlagene Lösung von 3, 19 im christlichen Altertum doch nicht so ganz unbekannt war. In Adversus haereses I, 10, 1. 2 bestimmt Irenäus den Inhalt und das Wesen der kirchlichen Glaubenslehre; dann weist er in 10, 3 dem theologischen Wissen seinen Platz an. Die theologische Forschung und das theologische Wissen dürfen nach ihm den wesentlichen Glaubensinhalt nicht verändern, sondern sie beständen darin, daß man untersuche, was in den Parabeln enthalten sei, daß man aufbaue auf der Grundlage des Glaubens; sie beständen in der Erforschung der Fürsorge Gottes und seiner Erlösungstätigkeit hinsichtlich der Menschheit, „im Erklären der Langmut Gottes gegen die gefallenen Engel und gegen den Ungehorsam der Menschen" [1]).

Der Engelfall, führt Irenäus aus, gehöre zum allgemeinen Glauben der Kirche, und zwar denkt Irenäus gewöhnlich an jenen Sündenfall vor der Sündflut [2]). Die verstandesmäßige Einsicht aber (*τὸ κατὰ σύνεσιν εἰδέναι*), daß Gott langmütig gewesen sei gegen jene Engel und angesichts des Ungehorsams der Menschen, gehöre zum *σαφηνίζειν*. Woher aber weiß Irenäus, daß Gott langmütig war gegen abgefallene bezw. ungehorsame (*παραβεβηκότων*) Engel? Nirgends in der heiligen Schrift findet sich eine Andeutung hierüber als in 1 Petr 3, 19. 20 hinsichtlich der Geister. Offenbar lehnt sich Irenäus, der ja auch sonst den Petrusbrief fleißig benützt [3]), an diese Petrusstelle an. Für ihn sind somit die *πνεύματα ἐν φυλακῇ* die *ἄγγελοι παραβεβηκότες*. Selbstverständlich stellte sich Irenäus das Kerygma Christi auf keinen Fall als Ankündigung der evangelischen Botschaft vor, denn ebd. c. 10, 1 stellt er diesen das ewige Feuer in Aussicht. Wo Christus von Irenäus in Beziehung gesetzt wird zu den abgefallenen Geistern, da erscheint er als Herrscher und Unterwerfer derselben [4]).

---

[1]) *Τὸ δὲ πλεῖον ἢ ἔλαττον κατὰ σύνεσιν εἰδέναι τινάς οὐκ ἐν τῷ τὴν ὑπόθεσιν αὐτὴν ἀλλάσσειν γίνεται, ... ἀλλ' ἐν τῷ ... ὅτι ἐμακροθύμησεν ὁ θεὸς ἐπί τε τῇ τῶν παραβεβηκότων ἀγγέλων ἀποστασίᾳ, καὶ ἐπὶ τῇ παρακοῇ τῶν ἀνθρώπων σαφηνίζειν.* Adversus haereses I, 10, 1. 2.

[2]) Adversus haereses IV, 36, 4; 16, 2; V, 28. 2. Zum Erweise der apostolischen Verkündigung, c. 18. u. a. anderen Orten.

[3]) Vgl. Zahn, Geschichte des ntl Kanons I (Gotha 1888) 303.

[4]) Schrift zum Erweise der apostolischen Verkündigung c. 83 in: TU XXXI 1. Heft 44 zu (Eph 4, 8) Ps 68, 18. „er ist zur Höhe emporgestiegen, hat Gefangene fortgeführt ... Unter Gefangenen meint er die Vernichtung der Herrschaft der empörerischen Engel." Vgl. 1 Petr 3, 19 und die Him-

Ergebnis. Die vorliegenden Ausführungen über den Sinn von 1 Petr 3, 19 und 4, 6, die in dem einen und andern Punkte noch zu erweitern und zu ergänzen wären, mögen genügen für den Zweck, den meine Abhandlung verfolgt. Es wurde konstatiert, daß sowohl 4, 6 als auch der schwierigen Stelle 3, 19 andere Gedankengänge zu Grunde liegen, als man bisher zum Teil annahm, und zwar solche, welche mit einer Hadesfahrt und einer damit verbundenen Verkündigung des Evangeliums an die Sünder des Jenseits nichts zu tun haben, ja überhaupt sich gar nicht vertragen. Der vorgeschlagene Lösungsversuch hat vor allen übrigen Erklärungen den Vorteil, daß der überlieferte Text in keiner Weise gefährdet wird und die Einheitlichkeit des ersten Petrusbriefes gewahrt bleibt; die bisher von allen Exegeten gefühlte Schwierigkeit, den Ideenkomplex 3, 18—22—4, 6 im Zusammenhang des ersten Petrusbriefes passend unterzubringen, ist glücklich gelöst, und man wird kein Recht mehr haben, von Digressionen zu sprechen. Aber auch für den Fall, daß mein Erklärungsvorschlag unrichtig ist [1]), halte ich die von mir erhobenen Bedenken und Schwierigkeiten gegen die sogenannte Hadespredigt in exegetischer Hinsicht für zwingend. Es ist somit unzutreffend und verfehlt, bei der dogmengeschichtlichen Behandlung der Höllenfahrt Christi auf 1 Petr 3, 19 bzw. 4, 6 zurückzugehen, um aus dieser Stelle den ursprünglichen Sinn der Hadesfahrt oder sogar das Symbolstück selber abzuleiten.

---

melfahrt in v. 22. Zu beachten ist auch eine andere Irenäusstelle, in welcher Christus von den „abgefallenen Geistern“, welche von den Dämonen unterschieden werden, Anerkennung seiner Gottheit und Menschheit empfängt. Adversus haereses IV, 6, 7: sed unus et idem omnia subiiciente ei Patre et ab omnibus accipiens testimonium quoniam vere homo et quoniam vere Deus, a patre a spiritu, ab angelis, ab ipsa condicione, ab hominibus et ab apostaticis spiritibus et daemoniis et ab inimico et novissime ab ipsa morte.

[1]) Wenn man bedenkt, daß im Zeitalter Christi und der Apostel die bösen Geister infolge der jüdischen apokalyptischen Literatur allgemein unter der Marke der Flutsünde bekannt waren, so hat es nichts Befremdendes, wenn Petrus an den herrschenden Sprachgebrauch sich anschließt und den Triumphzug Christi bei seiner Himmelfahrt, die Unterwerfung der gottfeindlichen Geistmächte unter einem Bilde darstellt, welches seinen Zeitgenossen bekannt und gut verständlich war.

Dritter Abschnitt.

Die Grundlage, Bezeugung und der ursprüngliche Sinn des Descensus Christi ad inferos.

Unsere bisherigen Darlegungen beschränkten sich darauf, die irrigen Ansichten über den Ursprung und teilweise über den ursprünglichen Sinn der Lehre von der Höllenfahrt Christi zurückzuweisen. Doch gilt es nunmehr auch positive Arbeit zu tun.

Um die richtigen Grundlagen und Voraussetzungen, auf denen der Glaube an eine Hadesfahrt des Erlösers sich gründen und bilden konnte, zu bestimmen, muß man, scheint mir, an ein Doppeltes anknüpfen: In erster Linie sind die im Zeitalter Jesu herrschenden Vorstellungen und Anschauungen des Judentums über den Tod und das Jenseits zu berücksichtigen. Unsere nächste Aufgabe wird daher sein, die in Betracht kommenden jüdischen Jenseitsvorstellungen etwas näher ins Auge zu fassen, um das richtige Milieu zu bekommen, in welches wir die Hadesfahrt Christi hineinstellen können. Ein derartiges Vorgehen wird uns dann auch ein adäquates Verständnis jener Stellen im NT, welche das Faktum der Höllenfahrt Christi bezeugen, erschließen. Der andere Faktor, welcher m. E. für die Beantwortung unserer Frage ausschlaggebend ist, hat weniger einen allgemeinen Charakter, weil hier schon speziell christliche Gesichtspunkte mit in Betracht gezogen werden müssen. Die urchristliche Lehre von der Höllenfahrt Christi bzw. dessen Tätigkeit in der Unterwelt, stellt eine Synthese dar, welche entstand durch die Verbindung der jüdischen eschatologischen Heilserwartungen mit der christlichen Lehre von der Erlösung und der Gründung des messianischen Reiches durch den Messias, den göttlichen Erlöser Jesus Christus. Hier sind also vor allem die Hoffnungen und Erwartungen zu untersuchen, welche man im Judentum hinsichtlich der Teilnahme der Verstorbenen am Heil hegte, sowie die Bedeutung, welche das Urchristentum

dem Tode und der Auferstehung des Herrn beilegte; denn diese beiden Brennpunkte im Leben Jesu hängen aufs innigste zusammen mit der Hadesfahrt Christi. Vielfach ist die Art und Weise, wie man jene beiden auffaßte, auch der Maßstab für die Auffassung der Hadesfahrt.

I. Die Tatsache der Höllenfahrt Christi.

1. Die jüdische Auffassung von Tod und Unterwelt im neutestamentlichen Zeitalter.

Das NT ist relativ arm an Stellen, welche ausdrücklich vom Übergang aus diesem Leben ins andere sowie über den Zustand und den Ort der Abgeschiedenen sprechen. Zudem sind es bloß gelegentliche Äußerungen, die keinen klaren Einblick gewähren. Dieser Umstand macht es zur Notwendigkeit, das Fehlende aus der zeitgenössischen jüdischen Literatur zu ergänzen. Wir dürfen dies um so eher tun, als die Lehre Christi weniger nach dieser Seite hin ging; man darf daher voraussetzen, daß das Urchristentum da, wo wir nicht bestimmt das Gegenteil wissen, bei den jüdischen Jenseitsvorstellungen zumeist stehen geblieben ist.

Während und nach der exilischen Zeit vollzog sich eine gewisse Veränderung in der jüdischen Eschatologie. Wir begegnen Anschauungen, die über den alten Scheolglauben hinausgehen. In dieser Zeit gewann das Judentum ein größeres Verständnis für den Wert der Einzelseele. Der Glaube an eine persönliche Vergeltung im Jenseits tritt mehr und mehr in den Vordergrund. Das Gericht über die Völker genügt nicht; auch der einzelne soll gerichtet werden, ein jeder nach seinen Werken. Die Jenseitsgüter, die Belohnung, die Gott denen verheißt, die ihr Leben in Frömmigkeit und Gerechtigkeit und in treuer Ausübung des göttlichen Gesetzes beschlossen haben, insbesondere aber die Hoffnung auf die Teilnahme am messianischen Heil bilden für die Gerechten in Israel den vorzüglichsten Ansporn zu einem gottesfürchtigen Lebenswandel. Daher sehen wir auch, wie schon frühe (vgl. Is 26, 19; Dn 12, 2; Ez c. 37; Os 6, 1—3; vielleicht auch Job 19, 25—27) [1] der Auferstehungsglaube kräftig sich Bahn bricht. Freilich sind es oft bloß die Gerechten, welche zur Auferstehung gelangen; aber zumeist ist es doch die Gesamtheit der Toten, für

[1] Vgl. dazu auch P. M. Hetzenauer, Theologia biblica I (Freiburg 1908) 627 ff.

die man eine Auferstehung erhoffte. Nach Dn 12, 2 erstehen die einen zur ewigen Verdammnis, die andern zum Heil. Der Auferstehungsglaube hatte für die Auffassung des Todes und des Jenseitslebens die größte Bedeutung. Der Tod bleibt zwar auch weiterhin ein entscheidender Wendepunkt im Leben des Menschen; aber hinsichtlich des jenseitigen Aufenthaltes und des Zustandes, in welchen die Verstorbenen gelangen, eröffnet uns die Glaubenswelt der jüdischen Gerechten neue Momente: Der Aufenthalt in der Unterwelt erscheint nach den Quellen vorzüglich als ein Wartezustand. In analoger Weise wird auch die Unterwelt als Warteort der Hingeschiedenen geschildert [1]). Was die Fortdauer der Verstorbenen anbetrifft, so blieb dieselbe nach wie vor ein unverrückbarer Bestandteil des jüdischen Glaubens; doch ist nicht mehr von Schatten schlechthin, den Rephaim, die Rede, sondern die jüdischen Schriftsteller gebrauchen zumeist die Begriffe von Geist und Seele zur Bezeichnung der Toten. Nicht der ganze Mensch als solcher weilt in schattenhafter Form in der Scheol [2]), sondern bloß ein psychologisch spezifizierter Bestandteil des Menschen, welcher Seele oder auch manchmal im Anschluß an die Existenzweise der Geistwesen, Geist genannt wird [3]). Der Mensch als Ganzes tritt erst nach der Auferstehung wieder auf den Plan; denn hier vereinigen sich Leib und Seele wieder, die sich beim Tode getrennt hatten. Während der Zwischenzeit sind die Seelen in ihren *τόποι* aufbewahrt. Auch hier hat der Vergeltungsgedanke

---

[1]) Es ist hier nicht der Ort, näher auf die Anfänge, Entwicklung und Zusammenhänge des jüdischen Auferstehungsglaubens mit andern Religionssystemen zu untersuchen. Für unsern Zweck genügt es, dessen tatsächlichen Bestand im Zeitalter Christi zu konstatieren.

[2]) Zwar ging die alte Auffassung der Toten als Schatten nicht völlig verloren, sondern klingt zuweilen noch durch z. B. in Lk 16, wo Lazarus und der reiche Prasser nicht als reine Geistwesen erscheinen, sondern als Wesen, die (Körperteile) zu haben scheinen.

[3]) Zuweilen freilich begegnet man Stellen, welche eine Dreiteilung des Menschen nahe legen, z. B. Esr 7, 75 ff. Der Geist geht nach dem Tode zu Gott, die Seele in die Unterwelt, der Körper in die Erde. Ähnlich die phokylideischen Verse (102—108), wo zwischen *σῶμα*, *ψυχή* und *πνεῦμα* unterschieden ist. Letzteres wird vom *ἀήρ* aufgenommen, der Körper und die Seele von der Erde, dann b. sabbat 152 b. Die רוּחַ trennt sich beim Tod vom Körper und kehrt zu Gott zurück, der sie gegeben hat, Koh 12, 7; die נְשָׁמָה wird bei Gott verwahrt, der Leib aber kommt zur Ruhe. Im allgemeinen aber ist die Auffassung des palästinensischen Judentums, daß zur vollen Existenz des Menschen die *ψυχή* und das *σῶμα* gehören, die maßgebende.

den alten Scheolglauben ergänzt und vertieft. Das Schicksal der Verstorbenen ist nicht für alle das gleiche: Die Gerechten werden im Jenseits von den Ungerechten geschieden. Die erstern empfangen sofort nach dem Tode eine vorläufige Belohnung in der Unterwelt; die letztern treten unverzüglich ihre Jenseitsstrafe an, die anläßlich des Endgerichtes noch verschärft wird.

Das Sein der gerechten Seelen wird als Ruhen, Schlafen, Aufbewahrtsein bezeichnet [1]). Der Ort, an welchem die Abgeschiedenen aufbewahrt werden für den Endakt, ist der Hades. Dies geht hervor aus Stellen, wo die Auferstehung geschildert wird: Die Toten verlassen ihren bisherigen Aufenthaltsort [2]), den Hades, oder aus Stellen, wo von den Promptuarien, den Vorratskammern, die zur Aufbewahrung der Toten dienen, die Rede ist [3]). Zuweilen begegnen wir Stellen, an welchen die Erde [4]) oder der Staub [5]) als Bergeort der Toten genannt

---

[1]) Vgl. Stellensammlung bei Volz, Jüdische Eschatologie 134 f. 1 Bar 11, 4: „Unsere Väter haben sich schlafen gelegt ohne Schmerzen, und die Gerechten, siehe, sie schlummern in der Erde in Frieden“... das. 6; 48, 16; 50, 14. Custodiri, τηρεῖσθαι sind Ausdrücke, welche direkt die Zwischenstandsidee ausdrücken. Vgl. Bar 42, 8; 48, 6; 50, 2; Hen 51, 1 und sonst s. oben S. 55.

[2]) So z. B. lesen wir in Hen 51, 1: „In jenen Tagen wird die Erde die, welche in ihr angesammelt sind, zurückgeben, und auch die Scheol wird wiedergeben, was sie empfangen, und die Hölle wird, was sie schuldet, herausgeben.“ (Beer, bei Kautzsch, Apokryphen und Pseudepigraphen II 265.) Hölle ist hier mit Scheol synonym. Vgl. Job 26, 6; Offb 9, 11; 20, 13; Esr 7, 32. Gunkel, ebd. 370. „Die Erde gibt wieder, die darinnen ruhen, der Staub läßt los, die darinnen schlafen, die Kammern erstatten die Seelen zurück, die ihnen anvertraut sind.“ Vgl. auch 4, 44; Bar 21, 23. In Esr 7, 95 braucht die Situation durchaus nicht überirdisch zu sein (gegen Volz, Jüdische Eschatologie 249), da wir auch im Hades, am Aufenthaltsort der Gerechten die Anwesenheit guter Engel voraussetzen dürfen. Vgl. hierzu den Ausspruch des Jose b. Kisma (Aboth VI 10 bei Goldschmidt, Babylonisch. Talmud VII (Leipzig 1905) 1175), wonach die frommen Seelen im Grab von der Thora beschützt werden, sowie die weitbekannte Vorstellung von den Schutzengeln und Geleitengeln der abgeschiedenen Seelen.

[3]) Vgl. Esr 4, 32; Bar 21, 23; 23, 4; 20, 2; 48, 6. Volz (Eschatologie 184) verweist mit Recht auf die ähnlichen Schatzkammern, in denen nach der jüdischen Apokalyptik die Naturkräfte aufbewahrt sind. Vgl. Slav. Hen 5 f.; 40, 10 f.; 1 Bar 10, 11 · Vorratskammer des Regens.

[4]) Esr 7, 32. Bar 50, 2. Hen 51. Phokyl. 103.

[5]) In Esr 7, 32; Bar 42, 8; 11, 4 f.; 42, 7 wird der Staub angerufen: Gib zurück das, was nicht dein ist, und laß auferstehen alles, was du für

ist. Hier läßt sich entweder an das Grab denken oder auch direkt an die Unterwelt selbst, einerseits weil nach semitischem Sprachgebrauch „Erde und Staub" sehr oft nur Synonyma von Unterwelt sind [1]), und anderseits wegen der weit verbreiteten Ansicht, die Unterwelt befinde sich unter der Erde. Neben dem vierten Esrabuche hat uns insbesondere das Henochbuch eine ausführliche Darstellung vom Zwischenzustand in der Unterwelt überliefert. C. 22 gelangt Henoch auf seiner Reise durch die Unterwelt zu einem hohen und wilden Gebirge im fernen Westen, welches vier tiefe und weit in die Breite ausgedehnte Plätze einschließt, drei davon sind dunkel und einer hell. Auf die Frage Henochs antwortet der ihn begleitende Engel: „Diese hohlen Räume sind dazu bestimmt, daß sich zu ihnen die Geister der Seelen der Verstorbenen versammeln. Dafür sind sie geschaffen, daß sich hier alle Seelen der Menschenkinder versammeln. Diese Plätze hat man zu Aufenthaltsorten für sie gemacht bis zum Tag ihres Gerichts, bis zu einer gewissen Frist und festgesetzten Zeit, zu der das große Gericht über sie stattfinden wird." Die einzelnen Abteilungen dienen zur Aufnahme der verschiedenen Klassen von Menschen. An dem einen Orte sieht Henoch den Geist des erschlagenen Abel. Im zweiten, der sich auszeichnet durch eine Wasserquelle und durch Helle, befinden sich die Gerechten [2]). Die übrigen zwei Plätze dienen zur Aufbewahrung von Sündern, die teilweise schon im definitiven Strafzustand sich befinden, teils noch für das Endgericht bestimmt sind.

Auch das vierte Esrabuch steht, wie aus seiner Lehre über die Seelenbehälter hervorgeht, auf dem gleichen Standpunkt des Zwischenstandsglaubens. Lohn nnd Strafe beginnen unmittelbar nach dem Tode. Die Apokalypse des Baruch (36, 10 f.) vertritt ähnliche Anschauungen; den Gottlosen wird beim Tod eine vorläufige, nach dem Endgericht eine definitive, verschärfte Pein in Aussicht gestellt, ebd. 30, 2—4. Nach Flavius Josephus (Ant.

---

seine Zeit aufbewahrt hast. Vgl. auch unten unsere Ausführungen über das pseudojeremianische Fragment.

[1]) Die Verwechslung von Grab und Unterwelt ist sehr häufig, sowohl im Babylonischen, wie im AT. Ez 32, 22 f. sieht sogar Gräber in der Unterwelt.

[2]) Lk 16, 24 erhält durch diese Schilderung eine treffliche Illustration. Die Bitte des Reichen, Lazarus möge seine Fingerspitze ins Wasser tauchen und damit die Zunge des Reichen zu benetzen, entspricht durchaus der Vorstellung, daß sich am Orte der Gerechten eine Wasserquelle befindet.

XVIII 14 f.) ließen die Pharisäer nur die Gerechten zum Endakt erscheinen, während die Gottlosen in der Unterwelt zurückbleiben mußten. Ähnlich Ps Sal 3, 11 f.; 14, 9; 12, 4; 15, 10; 16, 2; 3, 12.

So richtig es ist, daß einige hervorragende Männer, welche sich in ganz besonderer Weise der Gunst Gottes erfreuten, als bereits in den Himmel entrückt und beim Messias befindlich gedacht werden, wie z. B. Henoch, Esra, Elias, Baruch u. a., so haben wir es hier doch mit seltenen Ausnahmen zu tun. Als Regel galt: Alle Gerechten haben in der Unterwelt das Endheil abzuwarten [1]). Da wo gewisse Schwankungen sich zeigen, liegt alexandrinisch-hellenische Beeinflussung vor [2]); denn während im palästinensischen Milieu hinsichtlich des eben besprochenen Aufenthaltsortes der Toten insbesondere der Gerechten eine sozusagen einmütige Übereinstimmung herrschte, finden wir in jenen Kreisen, wo das Hellenentum besser Eingang fand, wie in Alexandrien, entgegengesetzte Anschauungen. Die griechische Philosophie, vor allem die Seelenlehre Platons, übte einen starken Einfluß auf die jüdischen Theologen aus. Der ganze Nachdruck wird hier auf die Unsterblichkeit der Seele gelegt. Die Hoffnungen auf das kommende Heil der Endzeit werden schwächer; man läßt die Seele,

---

[1]) Einige Stellen, wie z. B. Hen 70, 4, die geltend gemacht werden für jene Ansicht, nach der die Geister der Gerechten und Auserwählten als bereits bei Gott befindlich aufgefaßt wurden, sind teilweise auf die präexistente Heilsgemeinde zu beziehen, wie z. B. Hen 70, 4; 38, 1, oder sie sind aus dem apokalyptischen Sprachgebrauch heraus zu erklären, welcher oft Dinge, die in der Zukunft erst eintreffen werden, als gegenwärtig hinstellt; so vielleicht Hen 40, 5; 39; 61, 12 u. a. Es lassen sich daher solche Stellen leicht wohl in den Rahmen des gewöhnlichen Jenseitsglaubens einfügen; dies um so mehr als ja die Bilderreden des Henochbuches eine Rückkehr der gerechten Toten aus der Unterwelt kennen. In Hen 102—104 ist der Blick des Apokalyptikers offenbar auf die Endzeit gerichtet. Ausgedrückt ist bloß, daß der Gerechten nach dem Tode ein glückliches Los wartet, daß aber der Schauplatz dieser Freuden sofort der Himmel sei, wie Volz (Eschatologie 138 f.) meint, ist keineswegs gesagt. Bloß das Gedächtnis der Gerechten ist vor Gott. Nach Hen 104, 3 haben jene Gerechten große Hoffnung auf das Gericht, offenbar nur weil sie nachher ins Heil aufgenommen zu werden hoffen. Vgl. auch die Zwischenstandslehre im rabbinischen Schrifttum bei Volz, Eschatologie 140 f., insbes. bei Weber, Jüdische Theologie [2] 341 ff.

[2]) Vgl. Jub 23, 30 f., wo die Geister bereits als bei Gott in der Seligkeit befindlich gedacht sind. Ähnlich ist im *βίος Ἀδάμ* (c. 31 f. 34) von einem Zurückgeben des Geistes in Gottes Hand die Rede und von einem sofortigen Gericht nach dem Tode. Daneben ist gleichwohl der Auferstehungsglaube beibehalten und somit auch die Annahme einer Art von Zwischenzustand.

nachdem sie von dem sie nur beschwerenden Körper frei geworden ist, sofort in die Gemeinschaft mit Gott in die Glückseligkeit gelangen. Der Hades bleibt zwar bestehen, aber er wird zur Hölle, zum ausschließlichen Strafort der Sünder. Die Lehre vom Zwischenzustand tritt hier völlig in den Hintergrund, wie auch der Auferstehungsgedanke; letzterer weil er sich nicht vertrug mit den im alexandrinisch-hellenischen Milieu herrschenden Ansichten über den Zwiespalt zwischen Körper und Seele. Typischer Vertreter dieser Richtung ist Philo. Sonst pflegen noch das Buch der Weisheit, das vierte Makkabäerbuch, die Lehranschauungen der Essener [1]) hierhergezogen zu werden. Doch muß bei der Beurteilung dieser Frage zur Vorsicht gemahnt werden. Oft mögen in der Diaspora ganz gut jüdische Vorstellungen in ein hellenisches Gewand gekleidet worden sein. Die Unsterblichkeit der Seele verträgt sich leicht mit dem Glauben an einen Zwischenzustand und eine Auferstehung des Leibes. Außerdem ist zu beachten, daß ja auch in palästinensischen Kreisen die Martyrer stets gewisse Vorrechte genossen. Man ließ sie nach dem Tode in die Nähe Gottes gelangen, und gleichwohl erwartete man für sie eine Auferstehung [2]).

Die Zwischenzustandsidee wurde also in gewissem Sinne sogar auch auf diese bevorzugten Gerechten übertragen. Was den Aufenthaltsort der übrigen Gerechten angeht, so bedeutet diese Sonderstellung, welche die Blutzeugen einnahmen, gerade eine Bestärkung der Regel, daß die übrigen Verstorbenen in der Unterwelt die Auferstehung abwarteten. Überdies dürfen gewisse Ausdrücke und Redensarten, welche an griechische Jenseitsvorstellungen erinnern, nicht gepreßt werden; der Sache nach dürften diese Autoren doch noch in den meisten Fällen auf dem Boden der jüdischen Eschatologie stehen geblieben sein [3])

---

[1]) Flavius Josephus, Bellum Judaicum II, 153 ff. Antiquitates XVIII, 18. Vgl. die Lehre Eleasars in Bell. VII, 340 ff. Dann Flavius Josephus selbst Bell. VIII, 374 f.; vgl. Volz, Eschatologie 142 f.

[2]) (Dan 12, 3) Hen 90, 3. 1 Makk 2, 50. Hen 47, 1; 108, 7 ff. Esr 7, 89. Jub 23, 30 f. Flavius Josephus, Bell. I, 650 ff. Man beachte die starke Betonung des Auferstehungsglaubens in 2 Makk, sowie Flavius Josephus, Antiquitates II, 30 und Bell. II, 152 ff.; 4 Makk 18, 17.

[3]) Man vgl. z. B. die interessanten und gut begründeten Ausführungen von W. Weber, in: ZwTh XXXXVIII (1905) 438 f. Er weist u. a. nach, daß der Verfasser des Buches der Weisheit trotz Verwendung griechischer Bezeichnungen auf dem jüdischen Standpunkt stehen geblieben ist.

Trotzdem in der Theologie des Spätjudentums eine gewisse Mannigfaltigkeit herrscht hinsichtlich der Ansichten über den Zustand und den Ort der Aufbewahrung der abgeschiedenen Seelen, so besteht doch kein Zweifel darüber, daß in jenen Kreisen, wo Christus seine Wirksamkeit begann, die alexandrinischen Jenseitsvorstellungen keinen Eingang gefunden hatten. Was Jesus selbst anbetrifft, so scheint er hinsichtlich der individuellen Eschatologie das gleiche zu lehren, was die Pharisäer und was überhaupt die gemeinjüdische Theologie annahm. Jedenfalls vertritt er den Auferstehungsglauben gegen die Saddukäer, und hieraus läßt sich erschließen, daß er für die Abgeschiedenen einen Wartezustand in der Unterwelt lehrte und den Glauben an einen zwischenzuständlichen Ort bei seinen Zuhörern voraussetzte.

Der Busen Abrahams in der Parabel vom armen Lazarus und dem reichen Prasser erinnert durchaus an Hen c. 22 (s. oben). Die Szene zwischen dem Bettler und dem Reichen im Jenseits scheint eine Verlegung des Aufenthaltsortes der Gerechten in den Himmel, in die Gemeinschaft Gottes kaum zuzulassen [1]). Die Vorstellung des Spaltes und des Hinüberschreitens (Lk 16, 26 *διαβῆναι* und *διαπερᾶν*) läßt an ein Nebeneinanderliegen der beiden Örtlichkeiten denken, gerade wie in Hen 22 [2]). Stellen wie Lk 23, 43 brauchen nicht zu befremden, da jener Warteort leicht als das Paradies bezeichnet werden konnte [3]). Diese Ansicht hat eine Stütze in dem Umstand, daß das Paradies schon vor der Endzeit Bewohner hat. Vgl. Hen 60, 8. 23; 61, 12; Jub 4, 23. Hingegen ist zu beachten, daß das Paradies, wo es in der jüdischen Literatur unserer Epoche erwähnt wird, eschatologischen Sinn hat. Es wird von Gott für die Gerechten bereit gehalten, tritt aber erst beim Endgericht in die Erscheinung. Es ist verschlossen und durch Engel

---

[1]) Vgl. auch L. Fonck, Die Parabeln des Herrn im Evangelium [3], Innsbruck 1909, 705 ff.; Bugge, Die Hauptparabeln Jesu, Gießen 1903, 456.

[2]) Nach der lukanischen Bezeichnung des Ortes als *Κόλπος Ἀβραάμ* bzw. *κόλποι* ergibt sich, daß die Erzväter an diesem Orte sich befinden und nicht wie Volz (Eschatologie 144) will, bei Gott, in der Seligkeit; es handelt sich bloß um ein Wohlergehen, nicht um die Seligkeit, welche die Gemeinschaft Gottes in sich schließt.

[3]) Eine beträchtliche Zahl unserer Exegeten sieht daher in jenem Ausspruch Christi einen Hinweis auf den Descensus. Nähere Literatur s. bei Clemen, Niedergefahren 157 ff. Auch die neuere kath. Exegese bezieht die Bezeichnung „Paradies“ mit Vorliebe auf den Busen Abrahams, die Vorhölle, so Rose, Evangile selon S. Luc, Paris 1904, 185 u. a. m.

bewacht. Erst in der Heilszeit wird es geöffnet für die Gerechten und bleibt der Aufenthaltsort der Seligen [1]).

Daher scheint mir jener Ausspruch Jesu am Kreuze nicht mehr zu besagen als eine Ankündigung der unmittelbaren Nähe der messianischen Erlösung. Die Antwort Jesu nämlich nimmt Bezug auf die Bitte des Schächers, welcher ein eschatologisches Gut im Auge hat, um welches er den Erlöser anfleht; vielleicht, daß er ihn auferwecken möge mit den Gerechten in der Endzeit, um dann am Paradiesesleben teilnehmen zu können. Denn es ist kaum denkbar, daß jener ungebildete Verbrecher eine der Lehre Christi entsprechende spiritualistische Auffassung vom messianischen Reich und der Seligkeit gehabt hat. Vielmehr wird ihm das Kommen des Messias zur Aufrichtung seiner Königsherrschaft nach gemeinjüdischer Auffassung vor Augen geschwebt haben, als er die Messianität Jesu bekannte und sich ihm anempfahl. Die Antwort Jesu aber mußte Bezug nehmen auf eine derartige Geistesverfassung des Schächers. Unter dem Bilde des Paradieses erklärt er ihm, daß er nicht auf das Kommen des Messias zu warten brauche, sondern daß die Paradieseszeit, die Heilszeit, jetzt schon angebrochen sei, und daß er noch am gleichen Tage die Wirklichkeit der messianischen Rettung schauen werde. Christus hat somit m. E. weniger den Ort im Auge als die Sache; er betont die sofortige Erfüllung des vom Schächer Gewünschten, das baldige Eintreten der Rettung, das Eintreffen des messianischen Heiles. Der Ausdruck „im Paradiese sein" ist also im eschatologischen Sinne aufzufassen und bedeutet soviel als „gerettet sein, das Heil erlangen" [2]). Dies scheint mir sowohl der Inhalt der Bitte des Schächers, wie auch der Antwort Jesu zu sein. Diese von mir vorgeschlagene durchaus haltbare Erklärung von Lk 23, 43 scheint die natürlichste Lösung zu sein; sie hilft uns über eine Schwierigkeit hinweg, welche alle jene gefühlt haben, welche sich mit

---

[1]) Stellensammlung s. bei Volz, Eschatologie 377.

[2]) Eine ähnliche Erscheinung wird uns auch bei Mt 27, 52 f. begegnen, wo ebenfalls ursprüglich rein eschatologische Akte, welche im Zeitalter Jesu noch als solche verstanden und empfunden wurden, beim Tode Jesu dazu dienen müssen, die Wirklichkeit der messianischen Erlösung durch den Messias Christus darzutun. Übrigens ist dieser Sprachgebrauch von Lk 23, 43 nicht vereinzelt, indem der Ausdruck „Paradies" auch sonst mehr das Heilsgut als den Ort selbst bezeichnet. Vgl. Esr 8, 52; Test. Levi 18. Vgl. Volz, Eschatologie 378.

der Höllenfahrt Christi beschäftigt haben. Nach 2 Kor 12, 3. 4 hat es den Anschein, als ob Paulus das Paradies in den dritten Himmel verlegt, eine Ansicht, der wir auch sonst in der jüdischen Literatur begegnen, und da entsteht sofort die Frage: wie konnte Jesus am gleichen Tage in der Unterwelt sein und zugleich im Paradiese? Im örtlichen Sinne aufgefaßt würde die Lukasstelle einen mißlichen Punkt bilden beim biblischen Nachweis der Höllenfahrt Christi; denn sie würde anstatt auf die Höllenfahrt eher auf eine Himmelfahrt und auf eine Entrückung der Seele Christi in die Höhe hinweisen. Ein derartiger Gedanke würde eine Durchbrechung der jüdisch-palästinensischen Zwischenzustandslehre bedeuten. Durch unsere Erklärung aber wird diese Schwierigkeit, welche der Höllenfahrt Christi im Wege steht, auf exegetischem Wege in korrekter Weise beseitigt. Überdies nähert sie sich, inhaltlich betrachtet, stark der Auslegung vieler Väter, welche in der Antwort Jesu das Versprechen sehen, dem Schächer die Seligkeit zu gewähren.

Bei Paulus hingegen macht sich eine deutliche Wendung bemerkbar. Die Lehre vom Zwischenzustand tritt zurück, um der Hoffnung auf sofortige Seligkeit und unmittelbare Vereinigung mit Gott und Christus Platz zu machen. Vgl. Phil 1, 23; 2 Kor 5, 1 ff. In Apg 7, 59 erwartet Stephanus, sofort mit Christus vereinigt zu werden. Vgl. Röm 8, 38; Hebr 12, 23 [1]); vielleicht auch Jo 14, 2 f., wo die im Hause des Vaters bereiteten Wohnungen leicht auf die Wohnstätten der Christenseelen nach dem Tode bezogen werden können. In Offb 6, 9 f.; 7, 9 ff. stehen die Martyrer vor dem Throne Gottes. Aber deswegen braucht hier durchaus nicht alexandrinischer Einfluß angenommen zu werden, denn hier haben wir es mit christlichen Schriften zu tun, in denen bereits neue Faktoren auf die Gestaltung des Jenseitsglaubens eingewirkt haben, nämlich: Die christliche Lehre von der Besiegung des Todes und der Unterwelt durch Christus, überhaupt die gesamte Erlösungslehre. Aber gleichwohl hinterläßt der jüdische Zwischenzustandsglaube noch starke Spuren im Urchristentum, sowie in der nachfolgenden Zeit. Doch dürfen hier die Aussagen nicht gepreßt werden, weil infolge der Auferstehungshoffnung und der eschato-

[1]) Vgl. auch den 3. Korintherbrief bei Hennecke, Ntl Apokryphen 378, wo Paulus sagt: „Besser wäre es gewesen, wenn ich gestorben und bei dem Herrn wäre, als daß ich hier in diesem Leibe bin."

logischen Heilserwartungen auch im Christentum trotz der vollendeten Erlösungstat Christi die Zwischenzustandsidee nicht völlig verschwinden konnte. Freilich stand sie, was wenigstens die urchristliche Zeit anbetrifft, nicht im Widerspruch zu dem eben erwähnten, sicher bezeugten Glauben an eine unmittelbare Vereinigung der christgläubigen Seelen mit Gott [1]). Später freilich, im zweiten Jahrhundert, pflegten einige christliche Lehrer die alte jüdische Lehre vom Zwischenort und Wartezustand aller abgeschiedenen Seelen in ihrer ursprünglichen, vorchristlichen Gestalt zu vertreten, und dies mit großer Entschiedenheit und fühlbarem Nachdruck, ein Beweis, wie stark jene jüdischen Vorstellungen von der Unterwelt als Warteort bis zur Endzeit im Zeitalter Christi gewesen sein mußten; eine so auffallende Reaktion gegen die paulinische Eschatologie wäre sonst im zweiten Jahrhundert nicht möglich gewesen [2]), noch weniger in der Folgezeit. Anderseits ist dieses Abweichen von urchristlichen Lehranschauungen seitens dieser Lehrer teilweise auf die stetige Benützung des AT zurückzuführen, denn die Scheolvorstellungen der ältern Zeit stimmten in allen Punkten mit der christlichen Auffassung der Unterwelt nicht überein, sondern waren eher der jüdischen Lehre vom Zwischenzustand günstig [3]). Überdies mögen jene Autoren unter dem Einfluß einer unkritischen Exegese solcher ntl Stellen gestanden haben, welche auf Verhältnisse, wie sie vor der Erlösung durch Christus bestanden, Bezug nehmen, und somit noch von der Unterwelt als dem gemeinsamen Warteort der Seelen zu sprechen scheinen. Es dürfte daher auch der in christlichen Kreisen lange nachwirkende Einfluß der jüdischen Anschauungen über die Unterwelt und den Wartezustand eine nicht zu mißachtende Stütze sein für

---

[1]) Vgl. 1 Thess 4, 14 ff.; 1 Kor 15; Phil 3, 11. 21; Hebr 6, 2; 11, 35; Offb 20, 13.

[2]) Vgl. Justin, Dialogus cum Tryphone 8. 360 D, 307 A; I Apologia 8; II Apologia 2; Dialogus 46; Irenäus, Adversus haereses IV, 16. 4; 31, 3; 33, 9; V, 31, 2; Tertullian, De anima 55; De resurrectione carnis 43; Apologia 6, 9 ff.; s. auch Atzberger, Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit, Freiburg i. Br. 1896, 351 f.; Clemens Alexandrinus, Stromata IV, 4, 14; 7, 44.

[3]) Zuweilen brachte das AT die christlichen Theologen in nicht geringe Verlegenheit. Insbesondere scheint der bekannte Bericht des ersten Königsbuches über die Hexe von Endor viel Aufregung verursacht zu haben, wie ich in einer später erscheinenden Arbeit über den Descensus in der patristischen Zeit darlegen werde.

unsere Annahme, daß die Lehre vom Zwischenzustand, welcher vom Tode bis zur Auferstehung dauern sollte, von Christus und jenen Kreisen, in denen er lehrte und die ihm anhingen, gekannt und bis zu einem gewissen Grade vertreten wurde. Wir sind daher berechtigt, den Tod Jesu und seine Auferstehung nach diesen im Zeitalter Jesu herrschenden Ansichten über die Zwischenzuständlichkeit der abgeschiedenen Seelen zu bemessen; und wir können den Schluß ziehen, daß Christus in den Augen seiner Zeitgenossen beim Eintritt des Todes nicht in den Himmel hinaufstieg, sondern in die Unterwelt niederfuhr. Bestätigt wird dieser Schluß durch die gesamte urchristliche Auffassung vom Tode und der Auferstehung Jesu. Erst nach seiner Auferstehung begibt sich Christus nach der übereinstimmenden Darstellung der frühchristlichen Literatur zum Vater. Er weilte also während seines körperlosen Seins gewiß nirgends anderswo, als an dem Orte, wo die entschlafenen Seelen weilten.

Zum gleichen Resultate gelangen wir, wenn wir die urchristliche Erlösungslehre zum Ausgangspunkt der Untersuchung nehmen. Die Stadien, welche Christus als Vertreter und Erlöser der Menschheit beim Erlösungswerke durchlief, sind, wenigstens was den äußern Verlauf anbetrifft, der jüdischen Heileseschatologie konform. Aus dem Todeszustande gelangte Christus durch die Auferstehung zur Herrlichkeit, ins Heil. In ähnlicher Weise sollte nach rein jüdischer Auffassung die Erlösung verlaufen, oder besser gesagt, die Aufnahme der entschlafenen Gerechten Israels ins Heil. Wir begreifen daher, wie der Tod und die Auferstehung, die Himmelfahrt und die Erhöhung, die Aufnahme Jesu in die Herrlichkeit, schon bloß äußerlich betrachtet, ihrer Vorbildlichkeit wegen eine so große Bedeutung erhielten im Urchristentum. Wie Christus ins Heil einging, so sollten auch alle Christusjünger, die entschlafenen sowohl wie die in der Endzeit lebenden, ins Heil eingehen. Diese Analogie zwischen dem Heil Christi und demjenigen der Menschen, welche einen wesentlichen Bestandteil der Erlösungslehre in den paulinischen Schriften und im ersten Petrusbriefe bildet, berechtigt uns zu einem Rückschluß hinsichtlich der Frage, wo Jesus in der Zeit zwischen seinem Tode und der Auferstehung nach jüdischen und urchristlichen Begriffen weilen mußte: Gerade, wie man glaubte, daß die entschlafenen Gerechten durch das Mittel der Auferstehung aus der Unterwelt befreit würden und auf diesem

Wege ins Heil eingehen konnten, so nahm auch in vorbildlicher Weise, in der man zugleich eine Garantie erblickte für das eigene Heil, die Aufnahme Jesu in den Himmel, ins Heil, ihren äußern Ausgangspunkt in der Unterwelt, dem gemeinsamen Warteorte aller Seelen; hier auch harrte Jesus, bis die Stunde seiner Auferstehung schlug und der Vater ihn auferweckte. Es hieße daher einen ganz fremden Gedanken in das Urchristentum hineintragen, wenn man, wie dies Bruston, übrigens einer der oberflächlichsten Bearbeiter der Höllenfahrt Christi, und andere es tun, annimmt, Jesu Seele sei beim Tode sofort in den Himmel entrückt worden [1]). Die Höllenfahrt Christi ist somit, im Lichte der zeitgenössischen jüdischen und urchristlichen Theologie betrachtet, nichts anderes als ein Postulat der Lehre vom Zwischenzustand der abgeschiedenen Seelen; sie ist ein Annex, eine Folge seines wirklich eingetretenen Todes [2]).

Dieses Resultat, welches auf Grund einer Prüfung der gemeinjüdischen Jenseitseschatologie im Zeitalter Christi gewonnen wurde, bleibt zu Recht bestehen auch ohne irgendwelche Bezugnahme auf ntl Stellen, welche den Descensus Christi ad inferos ausdrücklich erwähnen oder andeuten. Im folgenden sollen diese Stellen einer kurzen Besprechung unterzogen werden.

2. Die Bezeugung der Höllenfahrt Christi im neuen Testament.

Mt 12, 40. Das Jonaszeichen.

Fassen wir zuerst die vielumstrittene Matthäusstelle 12, 38 f. ins Auge. Für sich allein betrachtet, bietet sie keine allzu großen

[1]) Descente du Christ 5 f. u. sonst; La vie future d'après l'enseignement de J. Ch. 5 ff.

[2]) Vgl. Clemen, Niedergefahren 152: „Vollends für das NT wäre jene Ausnahme (daß Christus nach dem Tode in den Hades ging) auch dann zu machen, wenn sie sich mit keiner Stelle (außer 1 Petr 3) belegen ließe." Tatsächlich ist auch die Lehre der Väter dieser Ableitung der Hadesfahrt Christi aus der jüdischen Lehre über Tod, Unterwelt und Wartezustand sehr günstig; wird doch vielfach der Niederstieg und sein Verweilen in der Totenwelt als das Erfüllen des Todesgesetzes durch Christus hingestellt. Doch mag uns dieses in anderm Zusammenhange näher beschäftigen. Mit Recht schreibt König, Lehre von Christi Höllenfahrt 79: „Wenn Pott es dahingestellt sein lassen möchte, ob überhaupt die Kirchenlehrer des 1. Jahrhunderts an die Höllenfahrt Christi auch nur gedacht haben, so kann mit weit größerem Rechte behauptet werden, es könne keinen einzigen gegeben haben, der nicht

Schwierigkeiten. Sie enthält ganz offenbar einen Hinweis auf den zwischenzuständlichen Aufenthalt Jesu in der Unterwelt während der Zeit seines Todes. Hingegen kann vorerst nicht entschieden werden, ob dies der ursprüngliche Sinn des Jonaszeichens überhaupt gewesen ist; denn die Parallelstelle Lk 11, 30 scheint nach der Meinung vieler einer Beziehung des Jonaszeichens auf die Auferstehung Christi nicht günstig zu sein. So äußert z. B. Clemen [1]) starke Bedenken und glaubt, daß die Erwähnung der Auferstehung in Mt 12, 40 ursprünglich gar nicht in den Zusammenhang gehört habe, sondern bei anderer Gelegenheit von Jesus ausgesprochen worden sei [2]). Lk 11, 30 ist allerdings etwas allgemein gehalten; daher ist es begreiflich, daß eine so große Zahl von Exegeten das Jonaszeichen im Kerygma sucht und nicht in der Rettung aus dem Bauche des Fisches. Es ist aber nicht ausgeschlossen, daß zwei Logia vorliegen, und daß Mt in der Tat einen historischen Ausspruch des Herrn berichtet, und daß somit sein Bericht keineswegs als Interpretation aufzufassen ist. Doch, glaube ich, darf man noch weiter gehen und den matthäischen Bericht für denjenigen halten, welcher uns den ursprünglichen Sinn des Jonaszeichens am treuesten überliefert hat. Es ist richtig, daß die wunderbare Errettung aus dem Bauche des Fisches in der Bußpredigt des Propheten nicht ausdrücklich erwähnt wird nach dem Wortlaute, den sie im Buche Jonas hat; hingegen gibt sie ihr in den Augen der Leser ein ganz besonderes Gepräge. Die wunderbaren Umstände, an denen sich ermessen läßt, daß auf der Sendung des Propheten Jonas ein fühlbarer Nachdruck ruht, werden als das am meisten Auffällige im ganzen Bericht des Jonasbuches empfunden. Faktisch wird man auch in Ninive dem Jonas kaum Glauben geschenkt haben ohne eine Garantie zu haben für die Richtigkeit der Aussagen und der Sendung eines, wie ihn Wellhausen [3]) nennt, hergelaufenen Propheten. Man hatte also ohne Zweifel in Ninive die wunderbare Rettung des Jonas erfahren. Wenn diese Erwägung auch nicht für das Jonasbuch selber

---

nach den Vorstellungen von Scheol und Hades, als dem Sammelplatz aller abgeschiedenen Seelen, notwendigerweise glauben und annehmen mußte, daß auch Christi Seele in den Scheol oder Hades gegangen sei."

[1]) Niedergefahren 153 f.

[2]) Vgl. insbesondere Hollmann, Die Bedeutung des Todes Jesu nach seinen eigenen Aussagen auf Grund der synoptischen Evangelien, Tübingen 1901, 23 ff.

[3]) Das Evangelium Mathäi übersetzt und erklärt, Berlin 1904, 164.

stimmen sollte, so behält sie gleichwohl ihren Wert für die Bestimmung des ursprünglichen Sinnes des Jonaszeichens, denn bei allen drei Synoptikern handelt es sich im Zusammenhang um den Ausweis, den Jesus von seiner Sendung den Juden geben sollte. Wenn nun Jesus sich weigert, ein eigenes Zeichen zu geben, und auf die Predigt des Jonas hinweist bzw. auf Jonas selbst (Lk 11, 30), so war es gar nicht anders möglich, als daß den Zuhörern Jesu die ganze Gestalt des Jonas schlechthin vor Augen treten mußte. Die Predigt des Jonas, scheint mir, darf nicht abstrakt genommen werden, sondern in Verbindung mit der wunderbaren Sendung des Propheten, wegen des synoptischen Kontextes, wo der Begriff der Sendung im Mittelpunkt steht. Die Rettung des Jonas aus dem Bauche des Fisches aber, welche ihrer Natur nach ausschließlich die Sendung des Propheten bezweckt und ausdrückt, scheint mir daher ganz bestimmt im genuinen Sinn des Jonaszeichens enthalten gewesen zu sein. Dann ist zu beachten, daß Jesus den Juden in dem Augenblicke, wo sie ihn um ein Zeichen bitten, keines geben will, sondern sie auf die Zukunft verweist, in welcher sie das Gewünschte erhalten würden. Dieses Zeichen der Zukunft kann aber nicht ausschließlich die Predigt Jesu sein [1]), denn letztere kannten die Zuhörer bereits. Freilich mußte jenes in Aussicht gestellte Zeichen den Pharisäern und Schriftgelehrten noch dunkel und unverständlich vorkommen, besonders nach dem Wortlaute, welchen der lukanische Bericht bietet; doch dieser Umstand scheint gerade durch die Antwort Jesu bezweckt zu sein: Der Sinn des Jonaszeichens soll den Juden erst nach seinem Tode und nach seiner Auferstehung klar werden; dann soll es die Sendung Jesu, welche trotz aller Wunder immer noch bezweifelt wurde, in definitiver Weise bestätigen. Es ist nicht schwer einzusehen, weshalb gerade Matthäus mehr als Lukas und Markus auf diesen wichtigen Ausspruch des Herrn Gewicht legt; auch sonst ist ihm die Auferstehung Christi der hervorragendste Beweis für die Messianität. Aus diesen Gründen glaube ich, daß Matthäus auch dann, wenn er, was man aber

---

[1]) Gegen Clemen, Niedergefahren 154; Weizsäcker, Das apostolische Zeitalter 451 ff.; Baldensperger, Selbstbewußtsein Jesu im Lichte der messianischen Hoffnungen seiner Zeit [2], Straßburg 1903, 170. S. auch Runze, Das Zeichen des Menschensohnes 43—47; Hilarius, In Matth z. St.; Enarratio in psalmum LXVIII, ed. Hartel, CSEL XXII 314 f.; Maldonat, Commentarius in Mt z. St.

keineswegs anzunehmen braucht, das Logion in einer paraphrasierenden Textgestalt überliefert hat, den ursprünglichen Sinn des Jonaszeichens mitteilt [1]).

Dieses Ergebnis ist von nicht geringer Wichtigkeit, weil wir so in der Lage sind, einen Ausspruch Christi zu besitzen, welcher einen direkten Hinweis auf seine künftige Niederfahrt in die Unterwelt enthält. Denn Mt 12, 40 f. für sich allein betrachtet, ist eine unzweifelhafte Aussage über den Aufenthalt Jesu im Hades. Eine verschwindend kleine Anzahl von Exegeten [2]) möchte zwar das *καρδία τῆς γῆς* auf das Grab beziehen; doch dagegen spricht schon die bloße literarische Anlehnung von Mt 12, 40 an das Jonasbuch, woselbst (2, 3) der

[1]) Neben den katholischen Exegeten lassen sich immerhin eine ganze Anzahl protestantischer Bibelforscher geltend machen, die ebenfalls annehmen, daß das Jonaszeichen nach dem ersten Evangelisten gedeutet werden könne und müsse. Vgl. z. B. B. Weiß, Das Leben Jesu II³ (Gotha 1888) 213; Evangelium des Matthäus ¹⁰, Leipzig 1910, z. St.; Plummer, A critical and exegetical Commentary on the gospel according to S. Luke, London 1896, 306 f.; Willoughby, Commentary 138; Kähler, Dogmatische Zeitfragen II (Leipzig 1898) 163, 3 u. a. Diese Ansicht vertritt auch P. Rose, Evangile selon S. Luc., Paris 1904, 118; vgl. auch Justin, Dialogus cum Tryphone 107—108. Auf eine Schwierigkeit wies Runze (Das Zeichen des Menschensohnes 58) hin. Mt 12, 40 und 24, 30 sind sich offenbar verwandt; denn an beiden Orten handelt es sich um das Zeichen des Menschensohnes. Nach 12, 40 aber ist der sterbende und wiederkehrende Christus selbst das Zeichen; dieses aber passe schlecht in den rein eschatologischen Zusammenhang von 24, 30 hinein. Doch ist zu beachten, daß auch das Jonaszeichen in gewisser Hinsicht eschatologischen Charakter trägt und nach der Absicht Jesu einen solchen haben muß. Bekanntlich verbanden die Juden das Erscheinen des Messias mit der Endzeit; daher war für sie das Messiaszeichen zugleich ein Beweis für den Beginn der Endzeit. Mt hat in der Tat auf diese Geistesverfassung der Juden stark Bezug genommen, indem er den Tod und die Auferstehung Jesu mit jüdisch-eschatologischen Farben schildert, um die Messianität Jesu zu beweisen (s. unsere späteren Ausführungen über Mt 27, 51 f.). Daher ist für ihn die Auferstehung Jesu ein erstklassiges Argument für die Messianität Jesu, nur er berichtet von der Grabeswache und läßt die Vorsteher der Priester und die Pharisäer die Auferstehung Jesu eine *πλάνη χείρων τῆς πρώτης* nennen. Dann aber muß auch beobachtet werden, daß das *σημεῖον* in 12, 40 und dasjenige in 24, 30 nicht identisch zu sein brauchen, weil sie nicht unter den gleichen Umständen und mit gleicher Absicht gesprochen wurden. Ersteres richtet sich an einen engen Kreis von Personen, an Schriftgelehrte und Pharisäer, für die eben nach der Tendenz des Matthäusevangeliums die Auferstehung Jesu das Messiaszeichen ist; letzteres hingegen hat kosmischen Charakter.

[2]) De Wette, Kurzgefaßtes exegetisches Handbuch zum NT I² (1838) 133; Güder, Erscheinung Christi unter den Toten 17 ff.; Fr. Bleek, Synoptische Erklärung der drei ersten Evangelien I (Leipzig 1862) 500 ff. u. a. m.

Prophet sich folgendermaßen ausspricht: „ἐκ κοιλίας ᾅδου κραυγῆς μου ἤκουσας φωνῆς μου.“ Für einen jüdischen Zuhörer Jesu, welcher das Jonasbuch kannte, mußte ohne Zweifel der Hinweis auf den Fischleib an die Unterwelt erinnern, abgesehen davon, daß der Ausdruck „Herz der Erde“ doch eher eine Bezeichnung der Unterwelt ist als des Grabes [1]). Vollends, wenn man das Jonaszeichen vom religionsgeschichtlichen Standpunkte beobachtet, so dürfte ein Zweifel kaum obwalten, daß hier an die Unterwelt gedacht ist. Näheres s. bei Hans Schmid, Jona. Eine Untersuchung zur vergleichenden Religionsgeschichte, Göttingen 1907. Dem sozusagen einstimmigen Urteil der Väter und der Exegeten folgend, beziehe ich daher das Zeichen des Jonas nach Mt 12, 40 auf die Rückkehr Jesu aus der Totenwelt, dem Hades [2]). Einen Hinweis auf die Auferstehung enthält die Stelle ganz gewiß. Nach gemeinjüdischen, pharisäischen Begriffen aber bildete die Unterwelt den Ausgangspunkt für die Rückkehr der Toten; die Zuhörer Jesu werden daher in erster Linie an diese und erst nachträglich an das Grab, den Ruheort des Körpers gedacht haben.

Anschließend an diese Matthäusstelle möchte ich die Aufmerksamkeit auf eine im NT häufig wiederkehrende Redensart lenken, die m. E. sicher auch einen Hinweis auf den Aufenthalt Jesu in der Unterwelt enthält. Es ist jener Ausdruck, welcher fast regelmäßig zur Bezeichnung des Auferstehens und Auferweckens gebraucht wird: ἐκ νεκρῶν. Die Formel findet sich im NT etwa 50mal und entspricht wohl einem hebräischen מִמֵּתִים; sie bezeichnet entweder die Trennung, das Herkommen vom Orte der

---

Chrysostomus, Homilia 43 in Matthaeum: οὐ γὰρ εἶπεν, ἐν τῇ γῇ, ἀλλ' ἐν τῇ καρδίᾳ τῆς γῆς, ἵνα καὶ τὸν τάφον δηλώσῃ καὶ μηδεὶς δόκησιν ὑποπτεύσῃ. Ähnlich Beda Venerabilis in seinem Kommentar zu Mt z. St.; V. Rose, L'évangile selon Saint Matthieu, Paris 1904, 100 f.

[1]) Vgl. hierzu Clemen, Niedergefahren 156 f.; Köhler, Zur Lehre von Christi Höllenfahrt 188 ff.

[2]) Protestantische Exegeten: S. bei Clemen, Niedergefahren 156 f. Katholische: Arndt, Die heiligen Schriften des A und NT, Regensburg 1901; Schanz, Kommentar über das Ev des hl. Mt, Freiburg 1879, 333; Grimm, Leben Jesu, bearbeitet von J. Zahn VII 2. Bd. (Regensburg 1899) 300 f.; Theophylact: ἐν τῇ καρδίᾳ τῆς γῆς, τῷ κατωτάτῳ λέγω τόπῳ, τῷ ᾅδῃ δηλονότι καταβὰς τριήμερος ἀνέστη; Irenaeus, Adversus haereses V, 31, 1: „Et ipse autem Dominus: Quemadmodum, ait, Jonas in ventre ceti tres dies et tres noctes mansit, sic erit et filius hominis in corde terrae“. Im Zusammenhang spricht Irenäus von der Hadesfahrt Christi. Ähnlich Beda, Euthalius u. a.; Ephräm der Syrer, In Jonam prophetam, ed. Lamy II 234.

Toten oder die Losscheidung aus der Zahl, aus der Gemeinschaft der Toten [1]). Nach jüdisch-palästinensischer Auffassung aber weilen die Toten in der Unterwelt, wir werden daher die Formel, wo sie von der Auferstehung Jesu gebraucht ist, im NT als einen Beweis betrachten dürfen für den Aufenthalt Jesu unter dem Volke der Toten im Hades. Weil die Formel relativ noch jung war (im AT kommt sie nicht vor), so war sie gewiß im ntl Zeitalter noch nicht starr, sondern ihr Wortsinn, ihre ursprüngliche Bedeutung wurde ohne Zweifel noch voll empfunden [2]).

Apg 2, 23 f. [3]).

2, 23. 24: *Τοῦτον ... διὰ χειρὸς ἀνόμων προσπήξαντες ἀνείλατε, ὃν ὁ θεὸς ἀνέστησεν λύσας τὰς ὠδῖνας τοῦ θανάτου, καθότι οὐκ ἦν δυνατὸν κρατεῖσθαι αὐτὸν ὑπ' αὐτοῦ.*

„Diesen habt ihr durch die Hände der Gottlosen ans Kreuz geschlagen und getötet; ihn hat Gott auferweckt, indem er die Wehen des Todes brach, wie es denn unmöglich war, daß er von demselben festgehalten wurde."

26. 27: *ἔτι δὲ καὶ ἡ σάρξ μου κατασκηνώσει ἐπ' ἐλπίδι, ὅτι οὐκ ἐγκαταλείψεις τὴν ψυχήν μου εἰς ᾅδην οὐδὲ δώσεις τὸν ὅσιόν σου ἰδεῖν διαφθοράν.*

„Aber auch mein Fleisch wird noch in Hoffnuug ruhen; denn du wirst meine Seele nicht in der Unterwelt lassen, noch zugeben, daß dein Heiliger die Verwesung schaue."

---

[1]) Das Auferwecken aus dem Todeszustande würde eher als ein *ἐγείρειν ἐκ θανάτου* zu bezeichnen sein.

[2]) Dieser Sprachgebrauch hat sich noch in seiner ursprünglichen Bedeutung erhalten im Kanon der römischen Meßliturgie, der bekanntlich ein sehr hohes Alter hat: „Unde et memores, Domine, nos servi tui, sed et plebs tua sancta, eiusdem Christi Filii tui Domini. nostri tam beatae passionis nec non et ab inferis resurrectionis sed et ad coelos gloriosae ascensionis... Anmerkungsweise möge hier noch ein Vortrag erwähnt werden, welchen Loofs den 10. Aug. 1900 in Magdeburg hielt über die Auferstehung Christi: Ausgangspunkt der ganzen Betrachtung bildete ihm der Descensus und zwar nicht bloß für das Faktum der Auferstehung sondern auch für deren Heilwert. Näheres s. Evangelische Kirchenzeitung, Berlin 1900, 633 f.

[3]) Über Lk 23, 43 wurde bereits oben hinlänglich gehandelt. Wiewohl viele Exegeten (vgl. Clemen, Niedergefahren 159) auch hierin die Höllenfahrt Christi ausgedrückt glauben, so scheint mir doch aus den oben mitgeteilten Gründen die Stelle weniger eine Angabe der Örtlichkeit als vielmehr die sofortige Erfüllung der Bitte, die Gewährung des messianischen Heiles auszudrücken.

31: *προϊδὼν* (scl. *ὁ θεός*) *ἐλάλησεν περὶ τῆς ἀναστάσεως τοῦ Χριστοῦ, ὅτι οὔτε ἐνκατελείφθη εἰς ᾅδην οὔτε ἡ σάρξ αὐτοῦ εἶδεν διαφθοράν.*

„In die Zukunft schauend hat er (scl. Gott) geredet von der Auferstehung des Christus, daß er nicht in der Unterwelt gelassen ward, noch daß sein Fleisch die Verwesung schaute."

Bestimmter noch als Mt 12, 40 sind die Aussagen der Apg, wiewohl auch hier unter den Exegeten keine Einigkeit herrscht. Vorerst ist die gut und früh bezeugte Variante in 2, 24 *ὠδῖνας τοῦ ᾅδου* anstatt *ὠ. τ. θανάτου* sehr beachtenswert. Von zwei der neuesten Herausgeber, Blaß und Hilgenfeld, wird sie bevorzugt. Das Bild von den Geburtswehen des Hades hat eine treffende Parallele im vierten Esrabuche 4, 41: „Die Wohnungen der Seelen im Hades sind dem Mutterschoß gleich; denn wie ein gebärendes Weib der Schmerzen der Geburt möglichst bald sich zu entledigen strebt, so streben auch sie darnach, möglichst bald das zurückzugeben, was ihnen im Anfang anvertraut ist" [1]).

Was hier von der Auferstehung der Seelen überhaupt gesagt ist, wird in der Apg auf Christus allein bezogen, der ja auch in Kol 1, 18 „der Erstgeborene von den Toten" genannt ist. Ohne das Bild von den Geburtswehen des Hades ist diese Benennung Christi als *πρωτότοκος ἐκ νεκρῶν* unverständlich. Es ist daher der Schluß sehr naheliegend, daß auch Paulus sich die Auferstehung Jesu ähnlich vorstellte, nämlich als eine Herausgabe der Seele Jesu aus der Unterwelt, welche dieselbe nach Ablauf der bestimmten Zeit nicht mehr zurückbehalten konnte, sondern sie zurückgeben mußte. Was die Apg anbetrifft, so bleibt diese Vorstellung auch dann noch bestehen, wenn *ὠδῖνας τοῦ θανάτου* als die ursprüngliche Lesart beibehalten wird [2]). Der Tod

---

[1]) Bei Kautzsch, Apokryphen und Pseudepigraphen II 358. Im Zusammenhang handelt es sich nicht um die Seelen noch nicht geborener Kinder, wie Gunkel (das.) glaubt, sondern um die Toten der Unterwelt, wie Clemen richtig betont. Hingegen, scheint mir, ist leicht möglich, daß das Bild von den Geburtswehen des Hades teilweise veranlaßt wurde durch eine andere Vorstellung: Den in der Endzeit in Schwangerschaft befindlichen Frauen steht ein schlimmes Schicksal bevor. Die noch unreifen Kinder werden gewaltsam geboren, um am Endakt teilzunehmen. Vgl. 4 Esr 6, 21: „Et anniculi infantes loquentur vocibus suis et praegnantes immaturos parient infantes trium et quattuor mensium, et vivent et suscitabuntur."

[2]) Schon die LXX kennt diese Wortverbindung. In Ps 18, 5; 116, 3 wird חֶבְלֵי־מָוֶת „Stricke des Todes" mit *ὠδῖνες τοῦ θανάτου* übersetzt. (חֶבֶל

ist hier wie auch anderweitig entweder identisch mit Hades oder wie Wendt u. a. glauben[1]) persönlich aufgefaßt. Im letzten Fall aber muß, wenn das Bild von den Geburtswehen nicht gänzlich verfehlt und schief sein will, der Tod in irgend eine nahe Beziehung gesetzt werden zur Unterwelt, sei es nun als Herr derselben oder als Verbündeter; denn jene konnte besser als der Tod, welcher sowohl im Hebräischen wie auch im Griechischen als männlich gedacht ist, als Bewahrerin der Toten mit einem schwangern Weibe verglichen werden. Wir dürfen daher Apg 2, 24 auch bei der wahrscheinlich ursprünglichen Lesart *θανάτου* (bei der Lesart *ᾅδου* sicher) im Sinne der jüdischen Zwischenzustandslehre auffassen und hieraus auf die Anwesenheit des Herrn in der Unterwelt vor seiner Auferstehung schließen.

Der nachfolgende atl von Petrus geleistete Nachweis der Auferstehung Jesu bestätigt unsere Annahme. Das Psalmwort, auf welches sich der Apostel beruft (Ps 18, 10: *οὐκ ἐγκαταλείψεις τὴν ψυχήν μου εἰς ᾅδην οὐδὲ δώσεις τὸν ὅσιόν σου ἰδεῖν διαφθοράν*) mag wegen des Parallelismus der Glieder ursprünglich die Bewahrung vor dem Tode ausgedrückt haben. Hingegen legt ihm wahrscheinlich schon die LXX einen höheren Sinn bei infolge der in jener Zeit überaus stark sich äußernden Auferstehungshoffnung. Jedenfalls scheint diese Stelle für Petrus, bzw. den Verfasser der Apg, eine der vornehmsten gewesen zu sein unter jenen atl Schriftstellen, welche für den prophetischen Nachweis der Auferstehung Jesu angerufen wurden. So aufgefaßt aber setzt sie voraus, daß derjenige, von dem die Verse ausgesagt sind, einmal im Hades geweilt hat und durch das Mittel der Auferstehung aus demselben herausgekommen ist.

So einfach und naheliegend dieser Schluß ist, so haben doch die Exegeten Schwierigkeiten entdeckt, nämlich hinsichtlich des Sinnes von 2, 31, wo Petrus den Psalmvers auf Christum anwendet. Eine nicht geringe Anzahl von Erklärern übersetzt: *οὔτε*

Strick ist verwechselt mit חֵבֶל Schmerz, Pl. Geburtswehen). Doch stellt diese Übersetzung wohl nicht bloß ein sinnloses Mißverständnis dar; denn offenbar war den Übersetzern der LXX der Begriff der Hadeswehen bei der letzten Auferstehung, überhaupt der Messiaswehen (vgl. R. Kabisch, Eschatologie 228 ff.; Greßmann, Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie 168 ff.; dann insbesondere Bousset, Die Religion des Judentums² 286 f.) nicht fremd, sodaß die Lesart *ὠδῖνες* in dogmatischer Voreingenommenheit vielleicht ihren Ursprung hat.

[1]) Die Apostelgeschichte, in: Meyer, Kritisch-exegetischer Kommentar III⁸ (Leipzig 1899) 94. Vgl. 1 Kor 15, 26. 55.

ἐγκατελείφθη εἰς ᾅδην mit „er wurde nicht in den Hades gelassen oder verlassen". Doch ist hier, scheint mir, diesen Exegeten eine Verwechslung unterlaufen. Das deutsche „lassen" hat wohl den Sinn von zulassen, gehen lassen, nicht aber das griechische λείπειν und seine Komposita; letztere nämlich besagen, daß derjenige, den man verläßt, in einem gewissen Zustand sich befindet, in dem er belassen wird, nicht aber, daß er in einen neuen Zustand gelangt. Also drückt schon der bloße Wortsinn von ἐγκατελείφθη einen Hinweis auf das örtliche Weilen Christi im Hades aus. Überdies war der ursprüngliche Sinn der Redensart εἰς ᾅδην damals schon verloren gegangen; das εἰς war an die Stelle des richtigeren ἐν getreten als lokale Präposition [1]).

Nehmen wir an, das εἰς sei nicht rein lokal, sondern von der Richtung zu verstehen, so würde mit Notwendigkeit aus dieser Stelle folgen, daß Christus überhaupt nicht im Hades war vor seiner Auferstehung; eine derartige Nachricht aber stände im Widerspruch zu unserer Erklärung von 2, 24 und überhaupt zu allen Zeugnissen des Urchristentums, die wir bereits geltend gemacht haben und noch anrufen werden. Überdies würde bei einer derartigen Auffassung von v. 31 die Beweiskraft der petrinischen Argumentation bedeutend geschwächt; ja, sie wäre unverständlich besonders für die Zuhörer der Predigt des Petrus, welche das Wesentliche der Auferstehung darin erblickten, daß die Unterwelt ihre Opfer, welche sie zurückhält, wieder herausgibt. Wir hätten bei jener Annahme ein ähnliches Verhältnis vor uns, wie wir es für die spätere Zeit bezeugt finden im Martyrium des hl. Pionius, wo die Juden die Seele Christi als die eines βιαιοθάνατος aus dem Hades verbannen und sie als eine ruhelos umherschweifende durch die Jünger Jesu in den Körper zurückgerufen sein lassen. Für meinen Teil halte ich es für ein ganz gesichertes Ergebnis, daß Apg 2, 27. 31 des bestimmtesten ein Zeugnis für den urchristlichen Glauben an die Höllenfahrt Christi darstellt. Wäre dem nicht so, so müßte ich eingestehen, daß mir die ganze Beweisführung des Apostels unverständlich wäre [2]).

---

[1]) Vgl. Blaß, Grammatik des Neutestamentlichen Griechisch, Göttingen 1896, 127 f. So z. B. Acta Philippi (Acta apocrypha apostolorum II ed. Bonnet 136) lesen wir in der Antwort Philipps an Christus, welcher ihn tadelt, daß er seine Feinde verflucht und in den Abgrund geschickt hätte: ὅτι ἔτι ζῶσιν εἰς τὴν ἄβυσσον. Hier hat εἰς durchaus den gleichen Sinn wie ἐν.

[2]) Die Väter erblicken in Apg 2 sozusagen einstimmig einen Beweis für den Descensus. Unter den neuern Exegeten sind zu nennen: Clemen, Nie-

Röm 10, 6.

6: *Ἡ δὲ ἐκ πίστεως δικαιοσύνη οὕτως λέγει· μὴ εἴπῃς ἐν τῇ καρδίᾳ σου· τίς ἀναβήσεται εἰς τὸν οὐρανόν; τοῦτ' ἔστιν Χριστὸν καταγαγεῖν.*

7: *ἤ· τίς καταβήσεται εἰς τὴν ἄβυσσον; τοῦτ' ἔστιν Χριστὸν ἐκ νεκρῶν ἀναγαγεῖν.*

„Die Gerechtigkeit aber, die aus dem Glauben ist, spricht also: Sage nicht in deinem Herzen: Wer wird hinaufsteigen in den Himmel? das ist, um Christus herabzuholen: oder wer wird hinabsteigen in den Abgrund? das ist, um Christus von den Toten heraufzuholen."

Diese Stelle ist im Zusammenhang wegen der paulinischen, uns nicht recht zusagenden Argumentationsweise etwas schwer verständlich. Das Niedersteigen Christi zur Menschwerdung, sowie die Auferstehung bzw. das Heraufholen Christi aus dem Abgrund sind in der Beweisführung des Apostels vergleichsweise eingeführt zur Begründung und nachdrücklichen Betonung der Rechtfertigungslehre: Gerade wie es nutzlos und müßig wäre, an der Möglichkeit von sicher konstatierten Tatsachen, wie Menschwerdung und Auferstehung Christi, zu zweifeln, so wäre es ein nicht weniger eitles, unangebrachtes, müßiges Unterfangen, die Möglichkeit und das Vorhandensein der Gerechtigkeit aus dem Glauben in den Gläubigen in Zweifel zu ziehen. Denn um sich zu vergewissern, sei es nicht nötig in den Himmel hinaufzusteigen, um Christus von dort herabzuholen, noch in den Abgrund zu steigen, um Christum von den Toten heraufzuholen: Menschwerdung und Auferstehung Christi sind bereits vollendete Tatsachen, und so sei es auch mit der Glaubensgerechtigkeit, die in eines jeden Herz einzieht, und in einem jeden wohnt, sobald er nur an Christum glaubt und ihn bekennt. Dies scheint mir der Sinn der Stelle zu sein [1]). Für uns kommt hauptsächlich V. 7 in Betracht. Paulus

dergefahren 16; H. H. Wendt, Apostelgeschichte, in: Meyer, Kritisch-exegetischer Kommentar III⁸ (Leipzig 1899) 95 u. a., sowie die Mehrzahl der katholischen Exegeten. Es geht nicht an, bei der Auferstehung Jesu einfach nur an eine Erweckung aus dem Grabe zu denken, weil in v. 31 der ursprüngliche Gliederparallelismus des Psalmverses in keiner Weise mehr empfunden wird. Die Verbindungspartikeln *οὔτε*, *οὔτε* weisen deutlich darauf hin, daß Petrus von zwei ganz geschiedenen Dingen reden will, einerseits von der Immunität hinsichtlich der Verwesung des Körpers, anderseits von dem Nichtzurückbleiben Christi im Hades.

[1]) Zur Fragestellung vgl. 4 Esr 4, 7 f.

spricht auf der einen Seite von einem Heraufholen Christi von den Toten, d. h. wohl aus der Totenwelt, womit offenbar nichts anderes gemeint sein kann als die Auferweckung Christi; auf der andern Seite aber wird der Ort, von dem Christus heraufgeholt werden soll, *ἄβυσσος* genannt. Dieser Ausdruck ist ohne Zweifel identisch mit *ᾅδης* schon wegen des *ἐκ νεκρῶν*, wodurch Paulus selbst in erklärender Weise den Abgrund als den Aufenthaltsort der Toten bezeichnet. Doch können auch ausdrückliche Belege aus der alten Literatur für diesen Sprachgebrauch von *ἄβυσσος* geltend gemacht werden [1]). Röm 10, 7 gehört daher zu den ntl Belegstellen, welche für den biblischen Nachweis der Höllenfahrt in Betracht kommen; denn letztere bzw. der Aufenthalt Jesu in der Totenwelt vor seiner Auferstehung ist eine unzweifelhafte Voraussetzung der paulinischen Argumentation [2]).

Eph 4, 8—10.

8: *Διὸ λέγει· ἀναβὰς εἰς ὕψος ᾐχμαλώτευσεν αἰχμαλωσίαν, ἔδωκεν δόματα τοῖς ἀνθρώποις.*

---

[1]) Ps 138, 10. Vgl. 4 Esr 4, 7. In der christlichen Literatur erscheint der *ἄβυσσος* oft als Aufenthaltsort der Verdammten oder des Teufels, vielfach im Anschluß an Lk 8, 31. Vgl. Origenes, In Genesim Homilia 1: „Quid est abyssus? Illa nimirum in qua erit diabolus et angeli eius"; Selecta in psalmos (Lommatzsch XIII 19) zu Ps 76, 16: *αἱ ἄβυσσοι τὰς καταχθονίους δυνάμεις δηλοῦσιν, αἵτινες ἐν τῇ παρουσίᾳ Χριστοῦ ἐταράχθησαν.* Acta Thomae (Acta apocrypha apostolorum II, ed. Bonnet 32): *ἐγώ* (sagt der Drache) *εἰμὶ ὁ τὴν ἄβυσσον τοῦ ταρτάρου οἰκῶν καὶ κατέχων*; ebd. Acta Philippi 24: *ἐὰν οὖν ἐπιμείνῃ τῇ ἀπιστίᾳ βλέψετε αὐτὸν βυθισθέντα κάτω εἰς τὴν ἄβυσσον* (vgl. hierzu 4. *κατέλθῃς ζῶν εἰς τὸν ᾅδην*) 29. 132. 133. 136. 27. 28. Vgl. auch Origenes, Selecta in Psalmos (Lommatzsch XIII 135). Der Abgrund ist nach ihm zwischen zwei Erden eingeschlossen wie von einem Schlauch (*περιεχομένη*). Die obere Erde ruht festgefügt auf dem Abgrund (*ἐπὶ τῆς ἀβύσσου ἐστερεώθη*) auf dieser Erde wohnen wir. Der *ἄβυσσος* ist *ἐν μέσῳ τῆς γῆς* gedacht. Von einer andern Auffassung des Abgrundes spricht Origenes, In Mathaeum (Lommatzsch III 373) zu Mt 25, 24—27. Hier erwähnt er die Erklärung eines Unbekannten, welcher glaubte, daß der Abgrund außerhalb der Welt liege und daher auch die äußeren Finsternisse außerhalb der Welt zu suchen seien.

[2]) Diese Ansicht vertreten die katholischen Exegeten. Dann Bernh. Weiß, Brief an die Römer, Leipzig 1899 (Meyers Krit.-exeg. Komm.) z. Stelle; des weitern s. bei Clemen, Niedergefahren 162; dazu Chase, Dictionary of the bible III 795. Vgl. auch Kabisch, Eschatologie des Paulus 291 ff.

9: *τὸ δὲ ἀνέβη τί ἐστιν εἰ μὴ ὅτι καὶ κατέβη εἰς τὰ κατώτερα μέρη τῆς γῆς; ὁ καταβὰς αὐτός ἐστιν καὶ ὁ ἀναβὰς ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν, ἵνα πληρώσῃ τὰ πάντα.*

„Darum heißt es: Hinaufgestiegen zur Höhe führte er gefangen Gefangenschaft, gab Gaben den Menschen. Das „er stieg auf“, was ist's wenn nicht, daß er auch herabstieg in die untern Teile der Erde? Der hinabstieg, er eben ist es auch, der hinaufstieg über alle Himmel, damit er alles erfülle.“ (Belser.)

Diese Stelle bietet der Exegese namhafte Schwierigkeiten, und es wird schwerlich je dazu kommen, daß unter den Auslegern Einigkeit erzielt wird. Wenn der Streit um diese Stelle auch nicht so heftig war, wie um 1 Petr 3, 19, so hat Eph 4, 8—10 gleichwohl seine Geschichte in der Auslegung. Schon unter den Vätern macht sich eine gewisse Uneinigkeit geltend. Zwar sieht die Mehrzahl derselben, was v. 9 *κατέβη εἰς τὰ κατώτερα μέρη τῆς γῆς* anbetrifft, den Deszensus ausgesprochen [1]). Doch kam der Streit erst in neuerer Zeit zur Entfaltung. Er dreht sich in erster Linie um die Frage, ob 4, 9 die *κατώτερα μέρη τῆς γῆς* auf den Hades zu beziehen, oder ob bloß die Erde gemeint sei im Gegensatz zum Himmel. Beide Ansichten haben namhafte Vertreter gefunden. Zur erstern bekennen sich: Tertullian, Hieronymus, Ambrosiaster (Chrysostomus, Theodoret) [2]), Ephraem Syrus [3]), Marius Victorinus [4]), Thomas v. Aquin [5]), Dionysius Car-

---

[1]) Zuweilen kann man nicht sicher urteilen, welche Ansicht die Väter bevorzugt haben. Vgl. z. B. Justin, Dialogus 39; er zitiert den Psalmvers. Die *αἰχμαλωσία* und die Empfänger der Gaben sind ihm die Christen, welche vor ihrer Berufung in der Gefangenschaft des Irrtums geweilt hatten. Schwebte ihm Eph 4, 8. 9 vor Augen, so hat Justin eher an die Menschwerdung gedacht. Ähnlich Irenäus, welcher in der Schrift: Zum Erweise der apostolischen Verkündigung c. 83 (TU XXXI 1. Heft 44) den v. 8 auf die Vernichtung der Herrschaft der empörerischen Engel bezieht. Andere Stellen sind weniger klar; vgl. Adversus haereses III, 23, 1; V, 21, 3; II, 20, 3; Fragm. XXIX (ed. Harvey II). Für den Descensus spricht Adversus haereses III, 21, 6; vgl. III, 18, 3.

[2]) Tertullian, De anima 55; Hieronymus, In epistolam ad Ephesios bei Migne, P. lat. XXX 869; Ambrosiaster, z. St. bei Migne, P. lat. XVII 409; Chrysostomus, Homilia XI in epistolam ad Ephesios 4, bei Migne, P. gr. LXXII 81 f., bezieht das *κατώτερα μέρη* wie auch Theodoret, z. St. bei Migne P. gr. LXXXII 533, auf den Tod Christi.

[3]) Commentarii in epistolas Pauli. Aus dem Armenischen ins Lateinische übersetzt, Venetiis 1893, 159.

[4]) In epistolam Pauli ad Ephesios bei Migne, P. lat. VIII 1274.

[5]) Summa theol. III pars, quaestio 57, art. 2, ad 2.

thusianus [1]), Grimm [2]), Körber [3]), Clemen [4]), Monnier [5]), Burn [6]), Hart [7]) u. a. Diese Exegeten betrachten den Genitiv *τῆς γῆς* als Genitivus partitivus und bezeichnen diese Teile der Erde als den Hades. Bröse [8]) glaubt, daß die Erde nicht genüge, um den Gegensatz zu dem *ὕψος* in V. 8 u. 10 auszudrücken; doch dürfte dies eine willkürliche Annahme sein.

Vielfach begründet man die Ansicht, in Eph 4, 9 sei die Hadesfahrt ausgesprochen, auch mit dem Hinweis auf das *ἵνα πληρώσῃ τὰ πάντα.* Man denkt an eine Dreiteilung des Alls (Bröse a. a. O.): Himmel, Erde und Unterwelt (vgl. Phil 2, 10); daher liege es am nächsten, an den Hades zu denken. Doch wie sich dann die Nichterwähnung der Wirksamkeit Christi auf der Erde motivieren läßt, ist schwer zu sagen, und doch liegt auf jener nach der ganzen Argumentation (vgl. 4, 11; 1, 10. 22) ein Nachdruck, und sie steht im Vordergrund. Was Bröse vorschlägt, diese verstehe sich von selbst, ist doch ein recht wohlfeiler Ausweg [9]).

Die Vertreter der entgegengesetzten Ansicht, welche unter den *κατ. μ. τῆς γῆς* die Erde verstehen [10]), machen geltend, daß

---

1) Comment. in omnes beati Pauli epistolas z. St.

2) Leben Jesu, VII 2. Bd., Regensburg 1899, 259 f.

3) Lehre von der Höllenfahrt 187—243 (furchtbar weitschweifig).

4) Niedergefahren 167.

5) Commentaire 298 und Descente 51 f.

6) Expository Times 1902/3, 556.

7) Expositor VII, ser. 3 vol. 1907, 63 f. Vgl. auch Origenes, Commentarius in epistolam ad Ephesios, in: Journal of theological Studies III 411, 44.

8) Neue kirchliche Zeitschrift 1898, 447.

9) Pfleiderer (Urchristentum II 218) spricht bei Eph 4, 8 von dem gnostischenMythos von der siegreichen Höllen- und Himmelfahrt des Erlösergottes.

10) S. bei Clemen, Niedergefahren 164, am vollständigsten angegeben. Außerdem Reuß, Epîtres pauliniennes 186; W. Lueken, in: Die Schriften des NT (hrsg. v. J. Weiß) II 126; E. Schmidt, Bekehrung nach dem Tode, in: Theol. Studien und Kritiken LXXV 1. Bd. (1902) 616; Ewald, Briefe des Apostels Paulus an die Eph, Kol, Phm, Leipzig 1905, 190; Belser, Theol. Quartalschrift LXXXVIII (Tübingen 1906) 306; Fr. A. Henle, Der Epheserbrief z. St.; Arndt, S. J., Biblia sacra III 706; Bisping, Erklärung der Briefe an die Eph, Phil, Kol, I Thess (1855) 89 ff.; Thomas v. Aquin und Cajetan, Pars III, quaestio 57, articulus 2, ad 2. Adamantius, Dialogus 33 in: Gr. Chr. Schr. 188, 15; Theodor von Mopsvestia bei: Migne P. gr. LXVI z. Stelle. Vgl. Origenes, Gegen Celsus I, 35, ed. Koetschau in: Gr. Chr. Schr. Origenes I 87, 3, denkt möglicherweise an die Menschwerdung, verbindet die Jungfrauengeburt Is 7, 11 mit Eph 4, 10.

dieser Ausdruck sowohl als Genitivus appositivus als partitivus und als comparativus aufgefaßt werden könne, daß das eine so gut möglich sei wie das andere. Dies wird wohl das Richtige sein. Daher ist die Frage, ob Eph 4, 9 vom Descensus handle, aus dem Zusammenhang bzw. der Tendenz der ganzen Stelle zu beantworten. Hier aber handelt es sich, wie aus v. 7 und 11 hervorgeht, um die Austeilung von Gaben an die Menschen; in erster Linie ist an die zur Zeit lebenden Christen gedacht, an den Schreiber und die Adressaten des Briefes (v. 7 *ὑμῶν*, 14 *μηκέτι ὦμεν*). Das Hinabsteigen könnte sich zwar auch auf den Todeszustand beziehen; durch diesen hat bekanntlich Christus die Erlösung vollzogen; der Todeszustand bildete eine Voraussetzung für die Auferstehung und glorreiche Himmelfahrt Christi. Hingegen ist zu beachten, daß die Höllenfahrt nach urchristlicher Auffassung nicht einen ausgesprochen soteriologischen Charakter in dem Sinne hat, daß sie der lebenden Generation hervorragende und in die Augen springende Vorteile und Gnaden vermittelt hätte. Es stimmt daher kaum, wenn man die *δόματα* in v. 8 in Beziehung bringen will mit der Höllenfahrt und anderseits mit v. 7 u. 11. Dies scheint auch Burger [1]) zu fühlen, wenn er in durchaus willkürlicher Weise das *ἵνα πληρώσῃ τὰ πάντα* nur von *ὁ ἀναβὰς ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν* abhängig sein läßt. Will man die Höllenfahrt damit motivieren, daß man sie in Verbindung bringt mit der in v. 8 erwähnten Gefangenschaft, so ist zu beachten, daß nach gewöhnlicher biblisch-paulinischer Auffassung Christus weniger bei seiner Höllenfahrt über seine Feinde, die bösen Geistmächte, siegt und sie zu seinen Gefangenen macht, als vielmehr am Kreuze und bei seiner Himmelfahrt [2]), es wäre denn, daß man an den personifiziert gedachten Hades und die Unterwelt denken wollte (Näheres s. u. III). Desgleichen ist es auch recht schwer, im Kontext einen passenden Platz zu finden für die im Mittelalter beliebte Auslegung, welche v. 8 auf die in der Gewalt des Teufels und der Unterwelt befindlichen vorchristlichen Gerechten bezog.

---

[1]) Briefe des Jakobus, Petrus, Judas 34.

[2]) Vgl. auch Clemen, Niedergefahren 168; insbesondere Henle, Ephesierbrief z. St. u. Arndt, Biblia sacra III 706. Daher wird auch die von Hart (Expositor, 7. Series III [1907] 53 ff.) vorgeschlagene Erklärung, die Höllenfahrt als eine Plünderung des Hades aufzufassen, nicht richtig sein.

Gegen die letztere Auslegung spricht auch der Umstand, daß die Vorväter in der ganzen urchristlichen Literatur nirgends ausdrücklich als Gefangene oder überhaupt als im Leidenszustande befindlich erscheinen.

Auch die Vertreter der Hadesfahrt fühlen es selbst heraus, daß man Mühe hat, einen hinreichenden Grund zu finden, welcher den Verfasser des Briefes bewogen hätte, in diesem Zusammenhang einen so auffälligen Nachdruck auf die Hadesfahrt zu legen. Clemen hilft sich auch hier mit dem gleichen exegetischen Hausmittel, von dem er auch bei der Erklärung der so arg geschundenen Petrusstelle 3, 19 einen durchschlagenden Erfolg zu erreichen hoffte, nämlich durch Annahme einer Formel, in welcher Descensus und Ascensus zusammengestellt gewesen seien. Ohne diese Voraussetzung zu beweisen glaubt er, der Verfasser sei durch das *ἀναβὰς εἰς ὕψος* in v. 8 an jene Formel erinnert worden, so daß in der Fortsetzung auch die Hadesfahrt miterwähnt worden sei. So erkläre sich auch v. 10; der Verfasser hätte eben zu dem *ἀναβάς* in v. 8 wieder zurückkehren müssen. Daher sei eigentlich die Erwähnung der Höllenfahrt in v. 9 ganz zufällig und hätte nur den Charakter einer Zwischenbemerkung [1]. Diese Beweisführung ist ungenügend. Es muß freilich zugegeben werden, daß eine oberflächliche Betrachtung der Stelle eher an den Descensus denken läßt. Daher mag es kommen, daß diese Auslegung so viele Vertreter gefunden hat, sowohl bei den Vätern wie bei den neuern Theologen, überhaupt da, wo man, dem sensus obvius folgend, bei der Erklärung den Kontext kaum berücksichtigte. Jedoch läßt die genaue Prüfung des Zusammenhanges starke Zweifel an ihrer Richtigkeit aufkommen. Auf jeden Fall gibt das *κατέβη*, auf die Menschwerdung Christi bezogen, einen viel bessern Sinn; grammatisch ist diese Auslegung statthaft; zugleich wird so, wie v. 10 es auch verlangt, das ganze Heilswerk umschrieben. Übrigens ist das Herabsteigen Christi zur Menschwerdung ein Ge-

---

[1]) Ähnlich wie in 1 Petr 3, 19 fühlt man sich genötigt, die Erwähnung der Hadesfahrt in Eph 4, 9 auf eine Digression zurückzuführen. Dieser Ausweg aber ist nichts anderes als eine Insolvenzerklärung. So z. B. Schmieder, zitiert bei Erich Haupt, Die Gefangenschaftsbriefe (Meyers krit.-exeg. Kommentar VIII. IX [7] (1897) 144, gibt als Grund deren Erwähnung an, daß sie für den Verfasser so wichtig gewesen sei, daß er sie selbst mit Unterbrechung seiner Gedankenfolge erwähne.

danke, welcher sowohl dem NT als auch der altkirchlichen Literatur sehr geläufig ist. Aus diesen Gründen scheint es mir richtiger zu sein, von Eph 4, 8—10 keinen Gebrauch zu machen für den biblischen Nachweis der urchristlichen Höllenfahrtslehre [1]).

Es erübrigt nunmehr noch die Ansichten, die von Soden [2]), Abbot [3]) und Bruston [4]) geäußert haben, näher zu besprechen. Diese Exegeten nämlich beziehen das Niedersteigen Christi in Eph 4, 9. 10 auf den erhöhten Christus und deduzieren folgerichtig auf exegetischem Wege eine Höllenfahrt, welche nicht vor, sondern nach der Auferstehung stattgefunden hätte; einige denken sogar an einen Descensus nach der Himmelfahrt. Besonders Bruston wird nicht müde, diese seine Ansicht als die allein richtige zu preisen. Er setzt voraus, daß es sich in v. 9 des bestimmtesten um eine Höllenfahrt handele, eine Voraussetzung, deren problematischen Charakter wir bereits nachgewiesen haben. Daß *ἀναβάς* in v. 8 wenigstens logisch, wenn nicht auch zeitlich dem *ᾐχμαλώτευσεν* vorangeht, trifft wohl zu. Was aber das Verhältnis von *ἀναβάς* und *καταβάς* in v. 9 und 10 anbetrifft, so können, scheint mir, über deren logische oder zeitliche Aufeinanderfolge keine sichern Schlüsse gezogen werden. Beide Partizipien stehen im gleichen Tempus; der beabsichtigte Nachdruck liegt auf dem *αὐτός*: Der Apostel will die Identität des Aufgestiegenen und Hinabgestiegenen hervorheben, während das zeitliche Verhältnis des Hinabsteigens zum Hinaufsteigen unberührt bleibt. Daß die Ausschüttung der Gaben auf der Erde nach der Erhöhung (vgl. Apg 2. 33) stattfand, mag ebenfalls ein richtiger Gedanke sein, und in diesem Sinne würde die Annahme eines geistigen Niedersteigens des Erhöhten auf die Erde zur Austeilung der Gaben, der Charismen

---

[1]) Kurz vor der Drucklegung dieser Arbeit konnte ich noch von dem Kommentar zum Epheserbrief von Belser Einsicht nehmen. Es machte mir Freude, daß auch dieser neue Bearbeiter des Epheserbriefes in seiner Prüfung der Stelle 4, 8—10 zum gleichen Resultat gekommen ist. (J. E. Belser, Der Epheserbrief des Apostels Paulus, Freiburg i. Br. 1908, S. 113 ff. bzw. 116 f.) Als ein besonderer Vorzug der überzeugenden Darstellung ist die gute Verwertung und Zusammenstellung des patristischen Materials hervorzuheben.

[2]) Handkommentar III 1. Bd. (1893) 131 f.

[3]) A critical and exegetical commentary on the epistles to the Colossians and to the Ephesians, Newyork 1897, 116.

[4]) Descente du Christ 10 ff; Revue de théologie et des questions religieuses (1902) 85 ff; (1905) 236 ff.

und kirchlichen Ämter nicht schlecht in den Zusammenhang passen, wie auch das Triumphieren und Fesseln der gottfeindlichen Mächte, welche bisher dem Heil der Menschen entgegengestanden hatten. Der Weg von der Erde bis zum Himmel und umgekehrt vom Himmel bis zur Erde ist freigemacht von den wegelagernden Gottesfeinden, und der Verkehr mit Gott und Christus kann ungehindert vor sich gehen [1]). Insoweit könnte man sich mit der Bruston'schen These noch einverstanden erklären, nicht aber insofern er auch die Unterwelt bei dieser Austeilung der Gaben mit einbezieht. Hätte hier der Apostel an eine Heilstätigkeit Christi in der Unterwelt gedacht, so hätte er sich ohne Zweifel klarer ausgedrückt [2]). Nach dem Kontext werden, wie oben schon bemerkt, die auf der Erde lebenden Gläubigen der Gaben Christi teilhaftig, und es liegt gar kein Grund vor, auch von einer Mitteilung derselben an die Toten zu sprechen. Der Epheserbrief zeigt nicht, wie dies beim ersten Korintherbrief oder beim ersteu Briefe an die Thessalonicher der Fall ist, Interesse an eschatologischen Fragen. Vollends willkürlich ist es, wenn Bruston den Höllenfahrtsgedanken schon in v. 8 beginnen läßt, und unter den Gefangenen, die Christus gemacht hat, nicht bloß Paulus versteht und die auf Erden weilenden Christusjünger, sondern auch solche, die er aus der Hölle herausgeholt hätte, die abgefallenen Engel, die besiegten Dämonen, die Seelen und die schuldigen Geister, die er daselbst bekehrt hätte [3]). Diese Annahmen sind ebenso falsch wie oberflächlich und bedürfen nach unsern Ausführungen über den ersten Petrusbrief keiner besondern Widerlegung mehr [4]).

Eine weitere nicht zu verachtende Schwierigkeit für die Exegese von Eph 4, 8—10, welche die Hadesfahrt auf einen spätern

---

[1]) Weil es sich in Eph 4, 8 um eine Tätigkeit des erhöhten Christus handelt (ἀναβὰς ... ᾐχμαλώτευσεν ... ἔδωκεν), so haben wir vielleicht hier eine Parallele zu 1 Petr 3, 19, wo eine ähnliche Situation vorzuliegen scheint, indem die Geister als gefangen gedacht sind und möglicherweise das κήρυγμα zeitlich hinter dem πορευθείς steht und Christus somit nach seiner Himmelfahrt den Geistern seine Herrlichkeit und Macht in irgend einer Weise manifestiert.

[2]) Den Mangel einer klarern Ausdrucksweise empfindet auch Ewald, Briefe des Apostels Paulus an die Eph, Kol, Phm 190. In Röm 10, 6 drückt sich Paulus klarer aus.

[3]) Descente du Christ 11.

[4]) Bruston ist zwar überzeugt von der Richtigkeit seiner Erklärung und hält große Stücke auf sie. Allen Ernstes verlangt er auf Grund seiner Exegese eine Abänderung der Reihenfolge der Artikel im apostolischen Glau-

Zeitpunkt verlegt als zwischen Tod und Auferstehung, ist der bereits oben hervorgehobene Widerspruch zur gesamten kirchlichen Tradition über den Descensus (S. 90 f.). Es wird daher die von uns vertretene Ansicht wohl das Richtige treffen [1]).

Die Prüfung der hauptsächlichsten Stellen im NT, welche gewöhnlich von den Erklärern auf die Hadesfahrt Jesu bezogen werden, hat ergeben, daß letztere nirgends auf einer andern Grundlage steht, als auf der Lehre vom Zwischenzustand nach dem Tode in der Unterwelt. Teilweise ist diese jüdische Auffassung des Fortlebens im Jenseits die Voraussetzung für den Glauben an die Höllenfahrt Christi, und bildet so den natürlichen Rahmen für die letztere; teilweise mag sie den Glauben direkt verursacht haben [2]). Aus den bisher betrachteten Stellen läßt sich nicht mehr eruieren als die bloße Tatsache, daß Christi Seele nach dem Tode, wie die übrigen Menschenseelen, in der Unterwelt die Auferstehung abwartete; über die Tätigkeit oder den Zweck der Hadesfahrt geben uns die bis jetzt untersuchten Stellen keinen nähern Aufschluß.

3. Der leidende und sterbende Messias des Judentums.

Im vorhergehenden haben wir die jüdischen Jenseitsvorstellungen kennen gelernt und sind zur Einsicht gelangt, daß man im Urchristentum den Tod und die Auferstehung Jesu nach den

---

bensbekenntnis! Das „descendit ad inferos" solle man doch endlich in protestantischen Kreisen, der bessern Einsicht folgend, anstatt vor „resurrexit" vor „judicare vivos et mortuos" setzen. Descente du Christ 31 f.; Revue de théologie et des questions religieuses 1905, 249 f.

[1]) Eine höchst originelle und sehr beachtenswerte, auch exegetisch nicht wertlose Erklärung der Stelle gibt Origenes in seinem neulich von J. A. F. Gregg herausgegebenen Kommentar zum Epheserbrief, in: Journal of theological Studies III 411 f. Das *ἀναβὰς εἰς ὕψος ᾐχμαλώτευσεν αἰχμαλωσίαν* wird auf das Hinaufsteigen ans Kreuz gedeutet; das *αἰχμαλωτεύειν* paßt dann gut zu Kol 1, 15, wo Christus am Kreuze über die Geistwesen triumphiert. Eine ähnliche Erklärung trägt Athanasius vor: De passione et cruce Domini, bei Migne, P. gr. XXVIII 224.

[2]) Es mag hier noch darauf hingewiesen werden, daß auch die in gewissen Kreisen in Korinth geübte Taufe für die Toten die Lehre vom Zwischenzustand voraussetzt, nicht bloß für jene, welche sie anwandten, sondern auch in gewisser Beziehung für Paulus und die Briefadressaten; sonst wäre das von Paulus gebrauchte Beispiel mangels einer gemeinsamen Grundlage unverständlich. Die Taufe für die Toten setzt ihrem Begriffe nach einen Zwischenzustand voraus; das Schicksal jener ungetauft Verstorbenen könnte sonst, wäre es definitiv, durch eine stellvertretende Taufe nicht geändert werden.

in Palästina herrschenden diesbezüglichen eschatologischen Anschauungen beurteilte. Eine Höllenfahrt Jesu, ein Aufenthalt im unterweltlichen Warteorte hat somit nicht nur nichts Auffälliges und Außerordentliches an sich, sondern entspricht durchaus dem natürlichen Gang der Dinge, dem Verlaufe des Erlösungswerkes. Anhangsweise haben wir nun noch eine andere Frage zu untersuchen: Kannte das Judentum einen leidenden und sterbenden Messias und somit, was aus der bejahenden Beantwortung der Frage mit Notwendigkeit folgen würde, eine Höllenfahrt des Messias? Es leuchtet ein, daß in diesem Falle die christliche Lehre von der Höllenfahrt Christi ihre vornehmste und wichtigste Grundlage in dem bereits im Judentum existierenden Glauben an ein Niedersteigen des Messias in die Unterwelt gehabt hätte.

Sichere Nachrichten über diesen Gegenstand haben wir erst aus dem zweiten nachchristlichen Jahrhundert. Damals scheint man in der Tat in jüdischen Kreisen an die Leiden des Messias geglaubt zu haben. Der Jude Trypho gibt in c. 36 des Justinschen Dialoges zu, daß über Christus prophezeit worden sei, daß er ein *παθητός* sein werde [1]). Freilich hat es den Anschein, daß die ins zweite Jahrhundert hinaufreichende Grundschrift der Altercatio Simonis et Theophili [2]) einen abweichenden Standpunkt vertritt. Aber gleichwohl ist die Tatsache, daß man im Spätjudentum von einem leidenden und sterbenden Messias etwas wußte, nicht zu bestreiten, und zwar bestand diese Ansicht höchstwahrscheinlich nicht erst in der Zeit Justins. Denn mir scheint, daß sich diese Vorstellung nicht erst damals bilden konnte, als das junge Christentum immer noch im heftigen Streite lag mit dem Judentum um des gekreuzigten Messias willen, welcher den Juden ein Stein des Anstoßes war. Aus diesem Grunde ist es auch nicht anzunehmen, daß eine Anlehnung an das christliche Messiasbild vorliegt, sondern es ist sehr wahrscheinlich, daß die Vorstellung von einem sterbenden Messias einen latenten Bestandteil der jüdischen Tradition gebildet hat, der freilich, weil das andere Messiasbild vom präexistenten Erlöser und Herrscher der Endzeit überwiegend war, im ntl Zeitalter kaum nach außen sich äußerte.

---

[1]) Corpus apologetarum, ed. Otto II 122; c. 39, 134; c. 89, 326: *παθητὸν μὲν τὸν Χριστὸν ὅτι γραφαὶ κηρύσσουσι φανερόν ἐστιν.* c. 90, 328.

[2]) 6,. 22, ed. Harnack TU I 28, 24 f.: „Christus autem si patibulum crucis huius sustinuit et in cruce pependit, cur non hoc ipsum a patribus nostris accepimus nec passum in scripturis nostris invenimus?

Nach den Untersuchungen von Hugo Greßmann [1]) dürfte es kaum ernstlichen Zweifeln unterliegen, daß in der frühern Zeit das jüdische Volk vertraut war mit dem Gedanken an einen leidenden und sterbenden Gottesmann. Viele atl Stellen — ich erinnere nur an Zach 12, 10; die Ebed-Jahwelieder; Ps 22 u. a.; Dn 9, 26 — können kaum anders ausgelegt werden als auf der Grundlage jenes Glaubens [2]). Es ist daher nicht zu verwundern, daß von Zeit zu Zeit jene alte Vorstellung durchbrach und nicht ganz und gar der Vergessenheit anheimgefallen war. Als einen derartigen Niederschlag dieses althebräischen Glaubens möchte ich die Nachricht des vierten Esrabuches betrachten, wonach die Herrschaft des Messias 400 Jahre dauert, worauf dieser stirbt, wie alles Irdische. Nachher erst erwachen die Toten und beginnt das Gericht [3]). Doch ist dieses Zeugnis ein ganz vereinzeltes. Denn in der Zeit der Bedrängnisse, als Palästina den Weltreichen zum Opfer fiel, konnte ein Messias, wie ihn jene alten Quellen und Überlieferungen schilderten, nicht mehr genügen. Man brauchte einen tatkräftigen, mit Macht ausgerüsteten König, welcher im Stande sein würde, das Joch der Fremdherrschaft von den Schultern des bedrängten Judenvolkes abzuwerfen. So begreifen wir es wohl, daß im Zeitalter Jesu die Vorstellung von einem leidenden Messias sozusagen völlig aus dem Bewußtsein des Volkes verschwunden war und Christus die größte Mühe hatte, den Jüngern die Notwendigkeit seines Leidens begreiflich zu machen [4]). Das tannaitische Zeitalter (Ende des ersten bis zum dritten Jahrh. n. Chr.) bringt uns einen Schritt weiter. Hier kennt man den Namen des leidenden Messias. Er heißt Messiah ben Joseph [5]). Nach späten jüdischen Apokalypsen unterliegt dieser Messias im Kampf mit Gog und Magog oder mit dem Antichrist oder mit dem Islam. Neben diesem Messiah ben Joseph blieb der Messiah ben David weiterbestehen [6]).

---

[1]) Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie, Göttingen 1904.

[2]) Vgl. die interessanten Ausführungen von Greßmann, ebd. 317 ff.; 328 ff.

[3]) Das Messiasbild des vierten Esrabuches ist ein Mittelding zwischen der alten Tradition und der im Zeitalter Jesu herrschenden Ansicht.

[4]) Vgl. Mk 8, 32 = Mt 16, 22; Mk 9, 32 = Lk 9, 45; Mt 8, 34; 24, 21; Mk 15, 32 = Mt 27, 42 = Lk 23, 35; Jo 12, 34.

[5]) Vgl. Suk 52 a. b. Targum Jeruschalmi zu Ex 40, 10.

[6]) Nähere Angabe s. bei A. Wünsche, Die Leiden des Messias, Leipzig 1870, 109—121; J. Hamburger, Realencyklopädie für Bibel u. Talmud II (1883)

Die Ursachen, welche dieses merkwürdige spätjüdische Messiasbild hergerufen haben, sind noch nicht aufgeklärt. Es ist eine Frage, welche mit der innern Entwicklung der jüdischen Theologie in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten zusammenhängt und für uns daher nicht mehr in Betracht kommt. Für uns genügt es zu wissen, daß man im Zeitalter Christi keine Kenntnis mehr hatte von einem Tode des Messias. Selbstverständlich war da zweifelsohne auch der Gedanke an eine Hadesfahrt des Messias dem damaligen Judentum fremd. Die Christen hingegen brachten jene atl Stellen, welche von der alten ursprünglichen Prophetie über das Leiden und den Tod des Messias bzw. des Gottesknechtes Zeugnis ablegten, wieder zu Ehren und formulierten aus ihnen

---

767—770; Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes III[3] 535 A. 34; besonders G. Dalman, Der leidende und sterbende Messias der Synagoge im ersten nachchristlichen Jahrtausend, Berlin 1888, 1—26; Beer, Beiträge zur Alexandersage, in: Zeitschrift der morgenländischen Gesellschaft IX 792 f.; F. Kampers, Alexander der Große und die Idee eines Weltimperimus in: Studien und Darstellungen aus dem Gebiet der Geschichte (hrsg. v. H. Grauert) I 1. und 2. Heft, Freiburg i. Br. 1901, 78—80 und öfters. Insbesondere Bousset, Religion des Judentums[2] 264 f.; The Jewish Encyclopedia VIII (New York 1904) 511 f.: Art. von Buttenwieser; Bousset, hält die Entstehung dieses Messiasbildes für ein noch ungelöstes Rätsel; er denkt, wie auch Buttenwieser a. a. O., an fremde Einflüsse von seiten der Alexandersage. Der Wahrheit am nächsten kommt Greßmann a. a. O., wenn er bereits für das AT einen leidenden Messias annimmt oder wenigstens an eine Parallelfigur denkt. Die spätere Ausgestaltung der Tradition war dem Spiel der jeweiligen Zeitverhältnisse und den Bedürfnissen unterworfen. Möglicherweise mochten auch polemische Gründe die Juden zur Annahme eines doppelten Messias veranlaßt haben; vielleicht geschah es, um einigen schwierigen Schriftstellen gerecht zu werden und so der christlichen Exegese, welche sich auf solche Stellen stützte, für den Nachweis, daß der Gekreuzigte wirklich der im AT vorausverkündete Messias sei, die Spitze abzubrechen. Das Problem ist dunkel und eine Lösung wird sich kaum finden lassen. Soviel ich sehe, ist die christliche Höllenfahrtslehre auch nicht in der spätern Zeit, wo der leidende Messias des Judentums eine größere Rolle spielte, beeinflußt worden; in der urchristlichen Zeit aber geschah dies erst recht nicht, weil hier das offizielle Judentum einen sterbenden und als Toten in der Unterwelt weilenden Messias nicht nur nicht kannte, sondern ihn direkt ablehnte. Vgl. noch G. Hollmann, Die Bedeutung des Todes Jesu 47—48; Volz, Eschatologie 237; Holtzmann, Lehrbuch der ntl Theologie I (Freiburg i. Br 1897) 288; Keim, Geschichte Jesu nach den Ergebnissen heutiger Wissenschaft übersichtlich erzählt III (Zürich 1873) 588; Wendt, Lehre Jesu II (Göttingen 1890) 541; Weber, System der altsynagogolen Theologie[1] 344 f.; Baldensperger, Selbstbewußtsein Jesu[2] 144 f. 360 ff.

beweiskräftige Argumente für die Messianität ihres gekreuzigten, gestorbenen und auferstandenen Lehrers und Erlösers. Sowohl das Todesleiden, wie Hadesfahrt [1]), Auferstehung und Himmelfahrt fand man, ohne die Texte in gezwungener Weise auszulegen, in den Prophezeiungen des AT enthalten [2]). Selbstverständlich mußten sich dabei die Verteidiger der christlichen Lehre auf den jüdischen Standpunkt stellen, wenn ihre Beweisführung wirksam sein wollte; daher können wir mit Sicherheit voraussetzen, daß die christlichen Autoren da, wo sie aus dem AT gegen jüdische Gegner sei es den Tod, das Weilen im Todeszustand, oder die Auferstehung Jesu beweisen, die dem AT entnommenen Begriffe inhaltlich nicht änderten, sondern sie in dem Sinne verwendeten, den sie in der zeitgenössischen Theologie des Judentums hatten. Diese Erwägung bestätigt unsere obigen Ausführungen, in denen wir gezeigt haben, daß man im Urchristentum den Tod, die Auferstehung und die durch die beiden bedingte Hadesfahrt Christi durch die zeitgenössische jüdische Jenseitslehre zu verstehen suchte.

Wenn auch die Prüfung der spätjüdischen Lehranschauungen über den leidenden und sterbenden Messias für den Zweck unserer Untersuchung zu einem negativen Resultat führt, so ist sie doch keineswegs wertlos; sie veranlaßte uns einen Blick zu werfen auf die Apologetik des Urchristentums, welcher uns zeigte, daß letztere mit gutem Recht auf das in Vergessenheit geratene Messiasbild des AT hinwies. Dieses freilich war in der Tat überaus geeignet, eine Grundlage zu bilden für die Lehre von einer Hadesfahrt des Erlösers und mag als solches in der urchristlichen Zeit vielfach empfunden worden sein; denn die Hadesfahrt konnte teils aus formellen Zeugnissen des AT direkt abgeleitet werden, so z. B. aus Ps 15, 10, wie es in Apg 2, 25 f. geschah, teils konnte sie mit Hilfe der herrschenden Vorstellungen über Tod und Jenseits schlußweise gefolgert werden aus solchen Prophezeiungen, welche ausdrücklich bloß vom Leiden und dem Tode des Erlösers sprachen. Insofern mag das AT mit seiner Lehre über den sterbenden Messias eine sekundäre Grundlage des Höllenfahrtsglaubens gebildet haben, die primäre aber bleibt die Tatsache des wirklich eingetretenen

---

[1]) Vgl. Apg 2, 24—32.

[2]) Js 53 und einige Psalmstellen, z. B. Ps 22, nehmen den hervorragendsten Platz ein; vgl. Apg 8, 32—35; 1 Petr 2, 21—25; Hebr 9, 28 usw.; 1 Klemensbrief 16; Barnabasbrief 5, 2; Justin bringt an 27 Stellen Zitate aus Js 52, 13—53, 12.

Todes Jesu; denn dieser, beurteilt nach den Prinzipien der palästinensischen Eschatologie, bedingte, wie wir gesehen haben, auch das Hinabsteigen und Verweilen Jesu in der Unterwelt.

II. Christus als Bringer des Heils in der Unterwelt.

1. Das messianische Heil und die Unterwelt nach jüdischer Auffassung im Zeitalter Christi.

Die eben vorausgehende Untersuchung über den leidenden und sterbenden Messias des Judentums hat gezeigt, daß wir in diesem Punkte nicht an die zeitgenössische jüdische Theologie anknüpfen können, um eine Grundlage für die urchristliche Lehre von der Hadesfahrt Christi zu haben. Aber dennoch ist der Messias der zeitgenössischen jüdischen Theologie nicht ohne Beziehungen zur Unterwelt. So paradox dieser Gedanke auf den ersten Anblick zu sein scheint, so hat es doch damit seine Richtigkeit, und ich möchte diesen Beziehungen eine so weitreichende Bedeutung zumessen, daß ich den urchristlichen Glauben an die Hadesfahrt Christi in hervorragender Weise von ihnen für beeinflußt halte. Ich meine die eschatologischen Erwartungen und Hoffnungen, welche man im Zeitalter Jesu auf den Messias als Bringer des Endheils setzte; denn diese bezogen sich nicht bloß auf die lebende Generation der Gerechten, sondern waren auch auf die Welt der Toten ausgedehnt.

Bekanntlich spielt der Messias schon in der alten Zeit, bei den Propheten, eine wichtige Rolle in der Heileseschatologie. Er ist der Friedensfürst, welcher die selige Paradieseszeit wieder heraufführen [1]) und an Gottes-Statt inmitten der Auserwählten herrschen soll. Oft freilich, ja zumeist, ist es Gott selber, welcher das Ende und das Heil herbeiführt. Der Messias erscheint in diesem Falle erst nachträglich auf dem Plan als Herrscher des von Jahwe gegründeten Reiches. Vgl. Dan 7, 13. In einem Punkte sind alle

[1]) Auch in der spätern Theologie, in der für uns hauptsächlich in Betracht kommenden Zeit, finden wir Zeugnisse; vgl. z. B. in Test. Levi 18 ist es der Messias selbst, welcher das Heil bringt: „Er selbst wird die Türen des Paradieses öffnen, und er wird das gegen Adam drohende Schwert entfernen und wird die Heiligen speisen vom Baum des Lebens", bei: Kautzsch, Apokryphen und Pseudepigraphen II 471. Dann das paulinische, offenbar einer nichtkanonischen Schrift entnommene Wort Eph 5, 14: *ἔγειρε ὁ καθεύδων καὶ ἀνάστα ἐκ τῶν νεκρῶν, καὶ ἐπιφαύσει σοι ὁ Χριστός.*

Quellen einig: Der Messias ist Herrscher und König in der Endzeit. Seine Ankunft und das Hereinbrechen der Heileszeit fällt den Juden in eines zusammen. Mit dem Augenblick aber, wo man in der jüdischen Religion auch ein Erscheinen der Abgestorbenen Israels zum Endakt annahm, wurde auch der Messias für die Unterwelt nicht mehr indifferent, mit andern Worten: Die Auferstehungshoffnung sicherte auch dem Messias eine gewisse Bedeutung in der Unterwelt. Die Messiashoffnung ist für das Spätjudentum ein so fester Bestandteil der Heilshoffnung selber, daß diese beiden nicht voneinander getrennt werden können. Daher schließt auch die Auferstehungshoffnung notwendigerweise eine Beziehung zum Messias ein. Die ausdrückliche Bezeugung hierfür seitens der jüdischen Literatur ist freilich eine spärliche [1]; doch bleibt die obige Erwägung in der ganzen Anlage der jüdischen Eschatologie selbst begründet und ist überaus geeignet, die diesbezüglichen christlichen Anschauungen zu illustrieren. Weil dieser Punkt noch von keiner Darstellung der Hadesfahrt berücksichtigt worden ist, verdient er unsere besondere Aufmerksamkeit.

Schon oben, in anderm Zusammenhange, bildete die Auferstehungshoffnung Gegenstand unserer Erörterungen (s. o. 146 f.) [2]. Hier sollen ihre Beziehungen zum Endheil und zum Messiasreich besprochen werden. Es wurde schon hervorgehoben, daß die Auferstehung nichts anderes ist als das Mittel, durch welches den Abgeschiedenen Israels der Zutritt zum Heil ermöglicht werden soll. Damals hielt man es häufig für unnötig, auch die Ungerechten auferstehen zu lassen. So kehren nach den Pharisäern des Flavius Josephus (Antiquitates XVIII, 14) bloß die Gerechten ins Leben zurück (vgl. auch Hen 22 und sonst). War dies vielleicht auch eine vereinzelte Meinung, so machen wir doch die Beobachtung, daß die jüdische Literatur mit einem großen Nachdruck die Auferstehung der Gerechten betont [3].

---

[1]) Vgl. Hen 49, 3: „Im Messias wohnt der Geist derer, die in Gerechtigkeit entschlafen sind.“ Nach Volz (Eschatologie 17) bedeutet dies, daß der Messias jenen entschlafenen Gerechten die Fortdauer bei der himmlischen Gemeinde gibt. (S. besonders einige Stellen bei F. Weber, Jüdische Theologie [2] 364—371.)

[2]) Vgl. dazu Volz, Eschatologie 128 ff., und Bousset, Religion des Judentums [2] 309 ff.

[3]) Vgl. insbesondere die Übersicht bei Volz, Eschatologie 237 ff.; sowie Bousset, Religion des Judentums [2] 309 ff.

Auch das NT pflegt ja mit einer gewissen Vorliebe auf die Auferstehung der Frommen, der Gerechten hinzuweisen. Vgl. Lk 14, 14: *ἐν τῇ ἀναστάσει τῶν δικαίων*; 20, 36 werden letztere *ἀναστάσεως υἱοί* genannt. Jo 11, 24; 6, 39. 44. 55; Mt 22, 29 ff. (s. oben 32 A. 2.) Röm 8, 11; 1 Kor 6, 14; 2 Kor 4, 14; 1 Thess 4, 13 ff. Hieraus ersehen wir, welch ein mächtiges Interesse das Spätjudentum beherrschte hinsichtlich der Aufnahme der Verstorbenen ins messianische Reich; dies gilt nicht bloß für die Makkabäerzeit, wo man in der Auferstehungshoffnung einen Ersatz und einen Entgelt fand für die Trübsale der Verfolgungsleiden, sondern auch für das Zeitalter Christi, wo dieses Interesse am Heil der abgeschiedenen Gerechten — denn nur solche kommen in Betracht — wachblieb. Davon zeugt der mit großer Heftigkeit geführte Kampf zwischen den Pharisäern und Sadduкäern, in welchem bekanntlich auch Jesus und später Paulus Stellung nahmen. Angesichts dieser Tatsache stehen wir vor der Frage, ob und in welchem Maße diese gespannte Aufmerksamkeit, welche die jüdische Theologie der Rettung der Verstorbenen entgegenbrachte, im jungen Christentum erhalten blieb und wie sie sich äußerte. Bevor ich jedoch auf diese Frage antworte, ist noch auf einen andern Punkt hinzuweisen, der mit dem Auferstehungsgedanken in enger Verbindung steht, teils von diesem selbst beeinflußt, teils ihn fördernd:

Die Stellung der Patriarchen und Propheten zum Heil. Die Frage ist nicht müßig; denn es werden uns recht früh schon Darstellungen der Höllenfahrt Christi begegnen, welche die Eigentümlichkeit an sich haben, daß sie den Erlöser in enge Beziehungen setzen zu großen heiligen Männern der Vorzeit. Es ist daher nicht zwecklos, auch nicht, wie uns das Resultat lehren wird, fruchtlos, zu untersuchen, ob und wie das Judentum hier den christlichen Lehranschauungen den Boden vorbereitet hat.

Schon frühzeitig spielten die Patriarchen eine Rolle im religiösen Leben der Juden. Sie galten als Vorbilder der Frömmigkeit; als Lohn für ihre Frömmigkeit wurde ihnen ein langes Leben zugeschrieben [1]). Man betrachtete den Ort, an welchem die Väter ruhen, als den Versammlungsort der abgeschiedenen Juden. Daher

---

[1]) Vgl. Ex 20, 12; Dt 5, 16. 30; 4, 40; 6, 2 f.; 11, 2; 22, 7; 32, 47; 30, 15 ff.; 1 Kg 3, 6 ff. 14; Job 5, 26; Spr 3, 2. 16; 4, 10; 7, 2; 10, 27; Weish 3, 17; Ps 55, 23; Jub 23, 8 f.; Ps 90, 10. Es ist zu beachten, daß die Idee vom langen Leben besonders in der spätern Zeit eschatologisch wurde, vgl. Js 65, 20. 22. 23; Zach 8, 4; Hen 5, 9. 8 und öfters.

der häufig wiederkehrende Ausdruck: zu den Vätern versammelt werden. Die Verbindung zwischen jenen und den auf Erden weilenden Nachkommen war als eine lebensvolle gedacht. Die Väter nehmen regen Anteil am Geschick Israels und legen bei Gott Fürsprache ein. 2 Makk 15, 13 ff. erscheint Jeremias als einer, der viel betet für das Volk und die heilige Stadt. Nach Philo [1]) ist die Heiligkeit der Stammväter Israels, die für das Volk unaufhörlich Fürbitte tun, ein Mittel zur Versöhnung Gottes. Die Verdienste der Väter kommen dem gegenwärtigen Geschlechte zugut [2]). Die Heilsgewißheit des Volkes gründete sich vielfach auf die Erwählung der Väter durch Jahwe, auf dessen Verheißungen [3]), welche jene empfingen. Daher wird Gott mit Vorliebe als „Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs" bezeichnet; die Wortverbindung „Gott der Väter" wird zu einer stereotypen Formel [4]).

Bei einem derartigen Ansehen, welches die Erzväter, wie überhaupt die Gerechten der alten Zeit, in der nachexilischen Periode der jüdischen Theologie genossen, versteht es sich von

---

[1]) De execratione 9. Vgl. auch Bacher, Die Agada der Tannaiten I [2] (Straßburg 1890) 206.

[2]) 2 Bar 5, 1—3; 84, 10 f.

[3]) Die in einigen jüdischen Kreisen herrschende Vorstellung von der bereits vorhandenen Heilsgemeinde (s. Volz, Eschatologie 320), in welcher die Stammväter eine Rolle spielen (vgl. Hen 70, 4; 4 Makk; Testamentum Levi 18) ist für uns weniger von Bedeutung, weil hier infolge alexandrinischen Einflusses die Heilsgüter spiritualisiert sind und in den Himmel verlegt wurden (s. oben S. 150 f. über die alexandrinische Jenseitslehre und die sofortige Aufnahme der Seelen in den Himmel). Für das NT, wenigstens für die Evangelien, dürfen wir diese Anschauung nicht annehmen, weil Christus seinen Auferstehungsbeweis ja gerade auf die Auferstehung der Patriarchen (s. oben S. 32 A. 2) basiert und weil er die Lehre vom Warteort der Gerechten bei den Patriarchen Lk 16 vertritt. Die daselbst versammelten Gerechten gehören zwar zur zukünftigen Heilsgemeinde; diese selbst aber ist noch nicht als verwirklicht gedacht.

[4]) Vgl. Ps Sal 9, 10; 2 Makk 1, 2; Assumptio Mosis 12, 13. Vgl. insbesondere das Achtzehnbittengebet: „Gelobet seist du, Herr unser Gott, und Gott unserer Väter, Gott Abrahams, Gott Isaaks und Gott Jakobs..., der du ... gedenkst der Gnadenverheißungen der Väter und bringst einen Erlöser ihren Kindeskindern um deren Namen willen aus Liebe" usw. Weil Gott den Vätern die Verheißungen gegeben hatte, so bildeten jene auch die Garantie für die zukünftigen Heilsgüter, die man zu erlangen hoffte. Vgl. 2 Makk 1, 2; Esr 4, 27; 5, 40; 8, 59; Bar 21, 25; 57, 2; 78, 7; 83, 4 f.; Offb Bar 2, 34 u. a. m.; Weish 12, 21; Ps Sal 11, 8; 12, 6; Tob 14, 5; dann Philo, Vita Mosis III, 39; De caritate 4. S. Volz, Eschatologie 106 f.; Bar 3, 9; 4, 59; b. baba b. 16. b. 17a, wonach Gott bereits einigen hervorragenden

selbst, daß man sie in erster Linie zu denen zählte, welche der Auferstehung zum Endheil gewürdigt wurden. Dieser Punkt interessiert uns aus Gründen, die erst nachher ersichtlich werden, in besonderer Weise. In der Baruchapokalypse 21, 24 (Kautzsch, Apokryphen und Pseudepigraphen II 420) lesen wir: „Denn es sind viele Jahre gleich den (bereits) vergeudeten, die verflossen sind seit den Tagen Abrahams, Isaaks und Jakobs und aller derer, die ihnen glichen, die in der Erde schlafen, sie, um derentwillen du, wie du gesagt hast, die Erde schufst.“ (Es handelt sich wohl um die neue, eschatologische Erde.) Hier schlafen also die Patriarchen in der Erde, sie werden aber auferstehen, um die um ihretwillen geschaffene Erde in Besitz zu nehmen. Ähnliche Anschauungen tragen die Testamente der zwölf Patriarchen vor, so z. B. sagt Sebulon [1]) bei seinem Hinscheiden: „Und jetzt, meine Kinder, betrübt euch nicht, daß ich sterbe, und sinkt nicht zusammen, weil ich euch verlasse. Denn ich werde wiederum aufstehen in euerer Mitte wie ein Anführer inmitten seiner Söhne nnd werde mich ergötzen inmitten meines Stammes, so viele das Gesetz des Herrn und die Gebote ihres Vaters Sebulon bewahrten.“ Test. Juda: „Und hierauf werden Abraham und Isaak und Jakob zum Leben auferstehen, und ich und meine Brüder werden Herrscher unserer Zepter in Israel sein.“ Vgl. Test. Simeon 6; In Test. Benjamin 10: „Dann werdet ihr Henoch, Noah und Sem und Abraham und Isaak und Jakob sehen, wie sie auferstehen zur Rechten mit Frohlocken. Dann werden auch wir auferstehen, jeder zu unserm Reich.“ Nach Dn 12, 13 bekommt Daniel die Versicherung, daß er am Ende der Tage auferstehen werde. Die LXX glaubt, daß Job (42, 17) einst unter den Auferweckten sein werde [2]). Im *βίος* 28, 41 wird dem Adam die Auferstehung versprochen.

Ich habe einige Stellen ausführlich wiedergegeben, um diese Zeugnisse in ihrer eigenen Frische und Lebendigkeit sprechen zu lassen, damit sie uns einen Einblick geben, wie man im Zeitalter

---

Vätern wie Moses, Abraham, Adam die verborgenen Heilsgüter geoffenbart hat. Daß die Zeit der Urväter vielfach als ein Idealtypus der Heilszeit hingestellt wurde, kommt für uns auch in Betracht, insofern dieser Umstand uns zeigt, welch eine große Rolle die Patriarchen in der jüdischen Theologie des Zeitalters Christi spielten.

[1]) Test. Sebulon 10.

[2]) Job 42, 17: *γέγραπται αὐτὸν πάλιν ἀναστήσασθαι μεθ᾽ ὧν ὁ κύριος ἀνίστησιν.*

Christi von den Patriarchen dachte. Wenn meine Ausführungen auch bloß einen zusammenfassenden Charakter haben, so geht aus ihnen doch das eine mit aller Bestimmtheit hervor: Die zukünftige Heilsgemeinde setzt sich nicht ausschließlich zusammen aus der in den letzten Zeiten gerade lebenden Generation, aus dem sog. den Endkatastrophen entrinnenden Rest, sondern auch die Toten, die abgeschiedenen Gerechten — denn nur solche kommen in Betracht — werden zu jenen gerechnet, welche beim Kommen des Messias ins Heil eingehen werden. Zu diesen Toten gehören in erster Linie, ja noch vor den Lebenden, die Patriarchen Israels und die großen Heiligen der vergangenen Zeiten; beim Anbruch der Segenszeit werden sie ihren Warteort verlassen und die ihnen verheißenen Heilsgüter in Empfang nehmen.

So lagen die Dinge, als Jesus, der Messias der Christen, in die Erscheinung trat mit seiner Botschaft von der Gründung des Himmelreiches. Wir wissen, was er für eine Stellung hinsichtlich der Erzväter einnahm. Es ist der gleiche Standpunkt, den auch das Judentum vertrat: Die Patriarchen gehören zu den Lebenden (s. oben S. 32); sie werden auferstehen und am Freudenmahl der Endzeit zu Tische liegen und den Ehrenplatz einnehmen (Mt 8, 11). Jetzt schon werden die Gerechten nach dem Tode von Engeln zu Abraham hingetragen (Lk 16, 22). Nun aber sehen wir, wie Christus in aller Stille das Gottesreich gründet und wie durch seinen Tod am Kreuze, seine Auferstehung und durch seine Himmelfahrt und sein Sitzen zur Rechten die Gründung und der Anbruch des messianischen Reiches zur vollendeten Tatsache geworden ist, wiewohl jenes zwar erst in der Endzeit seine definitive Gestalt und volle Ausbildung erhalten soll. Jetzt schon kann ein jeder, er braucht nur zu wollen, Mitglied der Heilsgemeinde werden. Den abgeschiedenen Jüngern Jesu wird nicht mehr die Unterwelt als Aufenthaltsort angewiesen, sondern sie dürfen beim Herrn sein. Mit diesen Erwägungen sind wir endlich bei der entscheidenden Fragestellung angelangt. Wie steht es um die Toten Israels, insbesondere um die großen Männer der Vorzeit? Wurden auch sie zu Gliedern des von Christus gestifteten Reiches und kamen auch ihnen, die nach jüdischen Begriffen ja das erste Anrecht auf das Heil hatten, die Früchte der messianischen Erlösung zugute? Diese Frage war angesichts der großen Verehrung, welche das Judentum im Zeitalter Christi für die Väter an den Tag legte,

unausweichlich; das Urchristentum mußte zu ihr Stellung nehmen. Dies ist auch geschehen, und zwar, nach m. A., in der hervorragendsten Weise in Mt 27, 52. 53.

2. Mt 27, 52. 53 als Zeugnis für die Heilstätigkeit Christi in der Unterwelt.

Die Tragweite und die Bedeutung dieser Stelle läßt sich auf den ersten Anblick nicht erkennen. Auch hier hat die Exegese einen schwierigen Stand. Die Schwierigkeit liegt in der scheinbaren Unvereinbarkeit der Aussagen dieser Stelle. Die Auferweckung der Leiber jener Gerechten findet statt beim Tode Jesu; das Herausgehen aus den Gräbern aber soll nach V. 53 erst nach der Auferstehung stattgefunden haben. Nun stehen wir vor der Frage, wie sich die beiden Aussagen vereinigen lassen. Man empfand die Schwierigkeit des Textes schon früh; die Textvarianten liefern uns den sichern Beweis. Denn einige Handschriften verändern das störende, aber sozusagen einstimmig überlieferte *αὐτοῦ* nach *μετὰ τὴν ἔγερσιν* nicht ungeschickt in ein *αὐτῶν* [1]) oder ließen es überhaupt aus [2]). Die Lesart *ἀνέστησαν* bei Cyrillus anstatt *ἠγέρθησαν* ist unbedeutend, weil sie das gleiche ansdrückt. Was nun die Auslegung der Stelle selbst anbetrifft, so machte sich, soviel ich sehe, die bereits betonte Schwierigkeit bei allen fühlbar, die sich mit der Erklärung von Mt 27, 51 f. beschäftigt haben. Der eine Ausweg, den man als Lösung vorschlägt, ist die Annahme, Matthäus erzähle proleptisch; er berichte unter den Ereignissen, die sich beim Tode Jesu zugetragen hätten, auch eines, welches seinen richtigen Platz bei der Auferstehung Jesu hätte, aber in zusammenfassender Weise mit den übrigen Wundern erwähnt werde [3]). Andere, besonders neuere Exegeten, sehen in

---

[1]) Cod 30. 220. 32; die äthiopische Übersetzung bietet postquam resurrexerunt.

[2]) Cod 243; die hierosolymitanisch-syrische Übersetzung (4—6. Jahrh.).

[3]) Ich erwähne u. a. besonders Cajetan, Commentarius in Mathaeum zu „et monumenta aperta sunt“: Nescio si hoc praeveniendo narret Evangelista sicut sequens indiculum. Hoc procul dubio praeveniendo narrat; nam isti resurrexerunt postquam surrexit Jesus et non tunc quum expiravit Jesus. „Et exeuntes de monumentis post resurrectionem eius“: Haec particula temporis significativa refertur non solum ad exitum de monumentis sed etiam ad resurrectionem corporum. Ita quod secundum sententiarum ordinem or-

dem *μετὰ τὴν ἔγερσιν αὐτοῦ* eine nachträglich in den Text aufgenommene Richtigstellung der in V. 52 gegebenen Nachricht über die Auferstehung von Gerechten, welche den allgemeinen Glauben, daß Jesus der Erstling der Auferstandenen war, zu gefährden schien [1]).

Gegen die Interpolationshypothese spricht die einmütige Bezeugung der Stelle durch alle guten Textzeugen. Die Ansicht Cajetans, Maldonats u. a. besitzt, auch kritisch betrachtet, einen nicht

---

dinanda est litera sic: et post resurrectionem eius, multa corpora sanctorum etc. Maldonat formuliert das Problem scharf, indem er darauf aufmerksam macht, daß die Auferstehung der Leiber vor der Auferstehung Christi überflüssig wäre, da die Gräber sich nur dazu geöffnet hätten, damit jene Toten auferstehen und, sei es ihre, sei es die Auferstehung Christi bezeugen konnten. Es sei unverständlich, daß die Gräber sich geöffnet, die Toten aber nicht hätten auferstehen können. „Malo igitur credere neque monumenta ante Christi resurrectionem aperta fuisse, neque resurrexisse mortuos; sed Mathaeum cum coepisset ea miracula, quae moriente Christo contigerant commemorare, hoc etiam cum ceteris copulasse, cuius causa sicut et caeterorum Christi mors fuerat.“ Ähnlich die neuern katholischen Exegeten: Schanz, Commentar über das Evangelium des heiligen Matthäus, Freiburg 1879, 552; Grimm, Leben Jesu VII 233; Belser, Geschichte des Leidens und Sterbens 435: „Die Bemerkung über die Auferstehung schließt Mt nur anticipando an die Öffnung der Gräber an.“ U. a. m.

[1]) Wellhausen, Das Evangelium Mathäi, Berlin 1904, 148. Joh. Weiß (Die Schriften des NT I ^{2} 398) hält jene Worte für ein korrigierendes Einschiebsel späterer Leser, welche sich daran gestoßen hätten, daß die Heiligen früher aufgestanden und andern erschienen wären als Christus, der so nicht mehr der Erstgeborene aus den Toten wäre. Ähnlich A. Merx, Die vier kanonischen Evangelien nach ihrem ältesten Text II, 1, 426 f. Resch (Außerkanonische Paralleltexte, TU X 1. Heft 364 f.) scheint indirekt die Geschichtlichkeit der Nachricht anzuzweifeln; denn nach ihm bilden die von Quadratus (bei Eusebius, Historia ecclesiastica IV, 3) und Papias (vgl. de Boor, Neue Fragmente des Papias, TU V 2. Heft 170) bezeugten Totenerweckungen Christi den historischen Hintergrund von Mt 27, 52; Mt hätte diese Nachricht irgendwo entlehnt und sie in seine Schilderung des Todes Jesu hineingeflochten. Diese Annahme ist völlig willkürlich. Pfleiderer (Urchristentum I ^{2} 597) nennt die Erzählung einen legendenhaften Zug von spätem Ursprung. Das Erdbeben gehört nach ihm in den Moment des Todes Jesu, der so durch Himmel und Erde zugleich gefeiert werden sollte. Mit dem Erdbeben seien auch Gräberöffnung und Totenauferstehung verbunden. Unschlüssig ist Willoughby C. Allen, Commentary 296; ähnlich V. Rose, L'évangile selon S. Mt, Paris 1904, 221. Keim (Geschichte Jesu III [Zürich 1873] 445) löst die Schwierigkeit durch die Voraussetzung, daß jene Auferweckten einen geistigen Leib hatten und somit nach ihrem Aufenthalt gar nicht zu fragen sei.

geringen Grad von Wahrscheinlichkeit, wenn man die kumulierende Erzählungsmethode des ersten Evangelisten in Anschlag bringt. Aber merkwürdig bleibt die Sache immerhin doch. Die Erwähnung der auferstehenden Leiber hätte ebensogut und noch besser z. B. in 28, 2 angebracht werden können; denn auch hier werden in ähnlicher Weise die bei der Auferstehung Jesu sich ereignenden Dinge berichtet. (Vgl. z. B. den Auferstehungsbericht im Codex Bobiensis.) Offenbar spielen hier noch andere Motive mit, welche Mt bewogen haben, die Auferstehung der Gerechten gerade unter die Wunder, die sich beim Tode Jesu ereigneten, einzureihen.

Die Lösung des sonderbaren Anachronismus kann, scheint mir, nur dann gefunden werden, wenn wir erfahren können, was Mt mit einer derartigen Anordnung des Erzählungsstoffes erreichen wollte. Bei der Erklärung von Mt 27, 52 f, müssen daher vor allen Dingen der Zweck und die Absichten des ersten Evangeliums überhaupt berücksichtigt werden. Auf der andern Seite aber müssen wir uns auf den Standpunkt der Leser stellen und zu ermitteln suchen, was für Vorstellungen und Eindrücke die Lektüre dieser Stelle hervorrufen mußte. Dies zu finden ist nach unsern obigen Ausführungen über die Auferstehung der Gerechten nicht mehr schwer. Nach der Tradition schrieb Matthäus sein Evangelium für die Juden bzw. Judenchristen. Nach der Auffassung jener aber ging, wie wir gesehen haben, die Auferstehung der Gerechten der Aufrichtung des messianischen Reiches unmittelbar voraus, ja vielfach galt sie für ein Zeichen, welches den Überlebenden in der Endzeit das Eintreffen des Heiles ankündigen soll, so z. B. noch in der Didache (16, 6): *καὶ τότε φανήσεται τὰ σημεῖα τῆς ἀληθείας· πρῶτον σημεῖον ἐκπετάσεως ἐν οὐρανῷ, εἶτα σημεῖον φωνῆς σάλπιγγος, καὶ τὸ τρίτον ἀναστάσεως νεκρῶν* [1]). Vgl. Mt 24, 31; 1 Kor 15, 52; 1 Thess 4, 16. Daran, daß Tote auferweckt werden, soll Johannes der Täufer (vgl. Mt 11, 5) erkennen, daß in der Person Christi der Messias erschienen sei. Was die der Parusie Christi vorausgehenden Zeichen für die Christen, das waren im Judentum die eschatologischen Akte — deren einer die Auferstehung der Toten war —, an denen man die Endzeit, den Anbruch des messianischen Reiches und damit auch das Kom-

---

[1]) Wahrscheinlich stammt c. 16 von einem andern Verfasser, so daß es möglicherweise noch älter ist und noch mehr an jüdische Vorstellungen anknüpfte.

men und das Erscheinen des Messias überhaupt erkannte. Diese Erwägung gibt uns Aufschluß über den Sinn von Mt 27, 52. 53. Die Auferweckung der Leiber vieler Gerechten will, scheint mir, gar nichts anderes besagen, als daß die jüdischen Leser des ersten Evangeliums in jenem Ereignis einen unzweideutigen Beweis für den Beginn der messianischen Ära, somit auch für die Messianität Jesu erblicken sollten. Dies stimmt überein mit der allgemeinen Tendenz des Matthäusevangeliums, die davon ausgeht, Christum auf Grund jüdischer Voraussetzungen als den wahren Messias hinzustellen. Das Faktum der Auferweckung vieler Leiber hat nach der eigenen ausdrücklichen Angabe des Mt (V. 53) seinen historischen Platz nach der Auferstehung Jesu. Der Beweggrund, welcher den Verfasser bestimmte, dasselbe mit dem Tode Jesu in Verbindung zu bringen, muß, glaube ich, in der urchristlichen Auffassung des Todes Jesu gesucht werden; denn letzterer spielte beim messianischen Erlösungswerke die wesentliche Rolle. W. Wrede [1]) glaubt sogar, daß nach der ältesten und ursprünglichsten Auffassung Jesus erst mit der Auferstehung zum Messias geworden sei, eine Ansicht, welche in Anbetracht der synoptischen Berichte als irrig zu bezeichnen ist; denn diese, auch Mk, datieren die Messianität Jesu als solche nicht erst vom Tode Jesu und seiner Auferstehung an. Hingegen dieses dürfte unbestreitbar sein, daß Tod und Auferstehung Jesu im Urchristentum für den Glauben an Jesu Messianität von ausschlaggebender Bedeutung waren. Besonders Paulus legt auf den Tod Jesu ein großes Gewicht. Vom Kreuze aus triumphiert Christus über die Sünde und die gottfeindlichen

---

[1]) Das Messiasgeheimnis in den Evangelien, Göttingen 1901, 213 ff. Er beruft sich auf Stellen wie Apg 2, 36; Röm 1, 4; Phil 2, 6 ff. Wenn Christus das Geheimnis seiner Messianität zuweilen geheim zu halten suchte, so beweist doch dieser Umstand keineswegs, daß er nicht bereits der Messias war und sich als solchen betrachtete, sondern setzt es gerade voraus. Freilich mochten viele Züge im Leben Jesu, welche an und für sich geeignet waren, von seiner Messianität Zeugnis abzulegen, mißachtet und nicht verstanden worden sein, und insofern mag bis zu einem gewissen Grade ein Zurücktragen der Messianität ins Leben Jesu vorliegen. Nachträglich blickte man von den Ereignissen des Osterfestes aus auf das Leben Jesu zurück und sah viel heller. Von hier aus ließ sich auch für einen Juden das ganze Vorleben Jesu, dessen Wirksamkeit, die nach jüdischen Begriffen zu wenig messianischen Charakter hatte, als messianisch erkennen. Wenn auch der Tod und die Auferstehung Jesu einen Markstein bilden für die urchristliche Auffassung von Christus als den Messias, so sind sie doch keineswegs die Grundlagen, auf denen Christi Messianität beruht.

Mächte und erweist sich so als messianischen Herrscher. Das Johannesevangelium legt in seinem Leidensbericht einen gewiß nicht zufälligen Nachdruck auf die Königswürde Jesu. Vgl. Jo 19, 19—22. 14. 15 [1]). Nach Lk 23, 42 (s. oben) wird in der Antwort Christi an den Schächer das Kommen in sein Reich auf den gleichen Tag, den Todestag Jesu, verlegt. Bei der Kreuzigung ist gerade die Messianität Jesu Gegenstand des allgemeinen Spottes (vgl. Lk 23, 35 f. 38; Mk 15, 22); aber insbesondere ist es Mt (27, 39 f. 42. 49), welcher den Unglauben der Juden bei dieser Gelegenheit hervorhebt. Nur Mt erwähnt die Spottreden der Juden über das Kommen des Elias, der ja bekanntlich auch eine Figur der messianischen Eschatologie ist. Daher ist es auch sehr begreiflich, daß Mt unmittelbar darauf, um einen Gegenschlag zu führen, die Gründe und die Beweise, welche für Jesu Messianität sprechen, aufhäuft und insbesondere solche heranzieht, welche den Juden nahe lagen und verständlich sein mußten, wie z. B. das Erdbeben, das Spalten der Felsen, das Öffnen der Gräber, Auferstehung der Gerechten, alles Ereignisse, welche einen Juden an den Anbruch der messianischen Zeit erinnerten, und daher überaus geeignet waren, den Glauben an die Messianität Jesu zu erwecken. So betrachtet, verliert der sonderbare Anachronismus, der übrigens von Mt selber richtig gestellt wird, indem er hinzufügt, daß die Auferweckten erst nach der Auferstehung Jesu aus den Gräbern hervorgekommen wären, bedeutend an Härte. Mt referiert hier weniger als Historiker, dem es daran gelegen ist, die Ereignisse in der richtigen Reihenfolge zu schildern; sein Bericht über die Ereignisse beim Tode Jesu ist mit apologetischer Tendenz gefärbt und durch ein der jüdischen Eschatologie entnommenes äußerliches Schema beeinflußt [2]).

---

[1]) Vgl. insbesondere den Septuagintazusatz zu Ps 96, 10: *ἐβασίλευσεν ἀπὸ τοῦ ξύλου*. Vgl. Resch, Agrapha [2] 308.

[2]) Daß man auch sonst in der urchristlichen Epoche den Tod Jesu mit den Ereignissen der Endzeit verband, ergibt sich am besten aus der Interpolierung einer Stelle der Testamente der zwölf Patriarchen, Test. Levi 4 bei Kautzsch, Apokryphen und Pseudepigraphen II 466: „Und nun erkenne, daß der Herr Gericht halten wird über die Menschenkinder, denn wenn die Felsen zerreißen und die Sonne verlischt und die Wasser vertrocknen und das Feuer gefriert und jede Kreatur bewegt wird und die unsichtbaren Geister zerschmelzen (indem der Hades beraubt wird bei dem Leiden des Höchsten, so werden die ungläubigen Menschen beharren in den Sünden. Deswegen wer-

Was nun aber, abgesehen von jeder literarischen Tendenz, die Nachricht Mt 27, 52. 53 selbst, inhaltlich betrachtet, anbetrifft, so geht aus ihr hervor, daß nach oder mit der Auferstehung Christi eine Auferweckung von entschlafenen Gerechten stattfand; jene Auferweckten kamen bei diesem Anlasse aus ihren Gräbern hervor und gingen ein in die heilige Stadt. Die Bemerkung, daß sie von vielen gesehen wurden bzw. vielen erschienen, mag zum Beweis der Richtigkeit der Aussage hinzugefügt worden sein. Wer jene entschlafenen Heiligen gewesen sind, sagt der Text nicht; aber wir können es erschließen. Schon die Bezeichnung *ἅγιοι* weist darauf hin, daß wir es mit Gerechten zu tun haben; die syrische Palimpsesthandschrift bestätigt unsere Ansicht, denn ihr Text lautet „Leiber der Gerechten"; Merx hält diese Lesart, zwar wohl mit Unrecht, als die ursprüngliche[1]). Der Ausdruck *ἅγιοι* scheint mehr zu besagen als das einfache *δίκαιοι*. Offenbar dachte Mt an hervorragende Gerechte. Wir dürfen in diesem *ἅγιοι* mit einem nicht geringen Grade von Wahrscheinlichkeit jene Gerechten sehen, welche wir oben kennen lernten als die im Zwischenzustand auf die Auferstehung wartenden Auserwählten. Mt 27, 52. 53 ist nichts anderes als ein Bericht über einen eigentlichen Auferstehungsakt, welcher die Aufnahme jener alten Gerechten in das durch Christus gebrachte Heil darstellt. Die Richtigkeit dieser Annahme entspricht vollkommen der Gesamttendenz des Abschnittes; sie wird bestätigt einerseits durch den Text selber und anderseits durch die außerkanonischen Textparallelen und patristischen Zeugnisse.

Vorerst fällt in V. 52 auf, daß nicht, wie nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch zu erwarten wäre, die Heiligen selber es sind, welche auferweckt werden, sondern deren Körper. Diese merkwürdige Ausdrucksweise erklärt sich am besten dadurch, daß man annimmt, Mt habe absichtlich den Ausdruck gewählt, um damit eine richtige, wenn auch nur partielle Auferstehung der

---

den sie durch Bestrafung gerichtet werden)." Das Eingeklammerte betrachtet Schnapp als interpoliert. Im Zusammenhang handelt es sich um die Endzeit, wo der Hades bekanntlich nach jüdischer Vorstellung das ihm Anvertraute zurückgeben muß. Es lag daher für den christlichen Redaktor nahe, das Leiden Christi in diesen Zusammenhang hineinzustellen, wohin es ursprünglich gar nicht gehörte. Man beachte, daß auch hier der Gedanke an eine Auferstehung von Toten mit dem Tode Jesu verknüpft ist. Vgl. auch das Erdbeben in Am 8, 8; Ez 27, 12. 13; Offb 11, 3.

[1]) Die vier kanonischen Evangelien II, 1, 427.

Toten im eschatologischen Sinne zu bezeichnen. In ähnlicher Weise drückt sich ja auch das ins Urchristentum hinaufreichende römische Taufsymbol aus, wenn es die Auferstehung der Toten die *σαρκὸς ἀνάστασις* nennt [1]).

V. 53 berichtet, daß jene Gerechten nach der Auferstehung Jesu in die heilige Stadt eingetreten seien. Sehr viele Exegeten denken hier an Jerusalem, ähnlich wie in Mt 4, 5. Schon das Hebräerevangelium ersetzte den Ausdruck *εἰς τὴν ἁγίαν πόλιν* durch *εἰς Ἰερουσαλήμ* [2]). Offenbar war dem Verfasser dieser apokryphen Evangelienschrift der bloße Ausdruck „heilige Stadt" zu zweideutig, weshalb er ihn durch Jerusalem ersetzte. Auch Augustin denkt an das irdische Jerusalem, weil er es vorzieht, in Mt 27, 52 eine Auferstehung zu erblicken, welcher der leibliche Tod wieder nachfolgte [3]). Ähnlich Alexander Alexandrinus [4]), Cyrillus Hierosolymitanus [5]) u. a. m.

Gegen diese Ansicht ist geltend zu machen, daß die Erwähnung der *ἁγία πόλις* in einem Kontext geschieht, welcher entschieden eschatologisch bzw. messianisch gefärbt ist; daher wird der Ausdruck gemäß des apokalyptischen Sprachgebrauches nicht so sehr das irdische, als vielmehr das himmlische Jerusalem bezeichnen. Die Leser des Matthäusevangeliums mußten ohne Zweifel an letzteres denken, wenn man erwägt, wie geläufig dieser Begriff im Zeitalter Christi und der Apostel war [6]). Nicht bloß die jüdische Literatur gebraucht diese Bezeichnung, sondern auch das

---

[1]) Näheres über die resurrectio carnis bei Kattenbusch, Das apostolische Symbol II 718 ff.

[2]) S. bei Resch, Agrapha [2] 250.

[3]) Epistola 164 Ad Evodium 9.

[4]) Sermo, ed. Mai, Patrum Nova Bibliotheca II 537.

[5]) Catecheses XIV, 16. Er bezieht die Stelle begreiflicherweise aus Lokalpatriotismus auf das örtliche Jerusalem, seine Bischofsstadt. — Zu diesen Zeugnissen ist zu bemerken, daß man überall, wo man die „heilige Stadt" örtlich auffaßte, annahm, daß jene Auferweckten wieder starben. Zuweilen erschienen sie bloß in der Stadt, um Zeugnis abzulegen für Christus und verschwinden dann auf immer; so z. B. in der apokryphen Pilatusliteratur.

[6]) Nach Hen 90, 28 ff. glaubte man, daß das bereits existierende, himmlische Jerusalem am Ende der Tage herabkommen werde. Test. Dan 5. In Hen 55, 2 sagt Henoch: „Ich werde morgen hinaufgehen in den Himmel in das oberste Jerusalem, in mein ewiges Erbteil". S. auch Slav. Hen LV Rezension A (übers. von Bonwetsch) 46. In 4 Esr 7, 26 ist es die unsichtbare Stadt, das verborgene Land; vgl. 8, 52; 10, 54—59. In 2 Bar 4, 2—6 wird dem Adam im Paradies,

Urchristentum ist mit ihr vertraut [1]). Es dürfte daher keineswegs auffallen, wenn auch der erste Evangelist diesen Ausdruck gewählt hat, um damit den Eintritt der vorchristlichen Gerechten ins Heil zu bezeichnen [2]).

Ein letzter, m. A. nach entscheidender Grund, den wir zur Stütze unserer Erklärung geltend machen können, und der sich aus der bloßen Betrachtung des Matthäustextes ableiten läßt, ist die zuletzt erwähnte Nachricht, daß jene Auferstandenen vielen erschienen: *καὶ ἐνεφανίσθησαν πολλοῖς.* Nach dem sensus obvius zu schließen, handelt es sich hier nicht um Auferweckte, welche, wie Lazarus, der Jüngling von Naim, wieder sterben und, nachdem sie für Jesum Zeugnis abgelegt hätten, wieder ins Grab zurückkehren mußten [3]).

Abgesehen davon, daß im Texte von einer Rückkehr in den Todeszustand nichts verlautet, darf, scheint mir, das *ἠγέρθησαν,* welches sonst von der eigentlichen Totenauferweckung steht, seinem historischen Sinn nicht entfremdet werden; anderseits beweist der Ausdruck *ἐνεφανίσθησαν* deutlich genug, daß der Verfasser an

---

dann dem Abraham, hierauf auch dem Moses auf dem Berg Sinai das präexistente Jerusalem gezeigt. Vgl. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes II [3] 536, insbesondere Volz, Eschatologie 334 ff.

[1]) Was das NT anbetrifft, so ist es nicht bloß die stark an jüdische Vorstellungen anknüpfende Johannesapokalypse, welche das himmlische Jerusalem kennt (vgl. 3, 12; 21, 2; 22, 5); auch der hervorragendste Zeuge des Urchristentums, der Apostel Paulus, weiß von einem obern Jerusalem; er nennt es die Mutter der Gläubigen (Gal 4, 26). In Hebr. 12, 22 ist das *Ἱερουσαλὴμ ἐπουράνιος* die Stadt des lebendigen Gottes.

[2]) Die Idee vom Himmel als einer Stadt war auch im griechischen Milieu verbreitet, so daß das Mtev, welches sich ja z. T. an die Juden der Diaspora wandte, auch in griechisch redenden Kreisen Verständnis fand. Vgl. Klemens von Alexandrien, Stromata IV, 26 (ed. Stählin Gr. Chr. Schr; Clemens Alexandrinus II 324, 25): *λέγουσι γὰρ καὶ οἱ Στωϊκοὶ τὸν μὲν οὐρανὸν κυρίως πόλιν, τὰ δὲ ἐπὶ γῆς ἐνταῦθα οὐκέτι πόλεις· λέγεσθαι μὲν γὰρ οὐκ εἶναι δέ.* Von hier aus ließe sich auch ein Wort hinzufügen zur Rechtfertigung des von Klemens überlieferten Textes des Kerygma Petri (Stromata VI, 15 ebd. 496, 31): *πρὸ τοῦ Ἱεροσόλυμα κτισθῆναι,* für welches von Dobschütz und Lietzmann *κριθῆναι,* Hervet *καθαιρεθῆναι, ληφθῆναι, ἀναλωθῆναι* einsetzen möchten. Doch gibt das überlieferte *κτισθῆναι* einen guten Sinn, wenn man an die Gründung des himmlischen Jerusalem durch Christus und die mit ihm einziehenden Gerechten denkt. Vgl. auch die Vorstellung vom Wohnen im Himmel bei Resch, Agrapha [2] 103 Agraphon 78, zu dem von Justin überlieferten Herrenwort *καθὼς εἴρηκεν ἐν οὐρανῷ τὴν κατοίκησιν ἡμῶν ὑπάρχειν.*

[3]) So Schanz, Commentar über das Ev des Mt (Freiburg 1879) 551 u. a.

eigentliche Erscheinungen jener Auferstandenen dachte, analog den Erscheinungen des auferstandenen Heilandes. Es dürfte daher kaum ernstlichen Zweifeln unterliegen, daß Mt entschlafene, vorchristliche Gerechte im Auge hat, welche wirklich von den Toten auferstanden, um dann mit Christus in das himmlische Reich, in das messianische Heil, einzugehen.

Diese Auffassung ist, wie aus den außerkanonischen Textparallelen und auch aus den Vätern hervorgeht, die am besten bezeugte und daher wohl auch die ursprüngliche. So lesen wir bei Epiphanius, Haereses 75, 7: „*ὥς φησιν τὸ ἅγιον εὐαγγέλιον· πολλὰ δὲ σώματα τῶν ἁγίων ἀνέστησαν καὶ συνεισῆλθον αὐτῷ εἰς τὴν ἁγίαν πόλιν.*“ Haereses 46, 5: „*καὶ εἰσῆλθον σὺν αὐτῷ εἰς τὴν ἁγίαν πόλιν.*“

Die gleiche Szene schildert uns der merkwürdige Auferstehungsbericht im Zusatz des Codex Bobiensis zu Mk 16, 4: „Subito ad horam tertiam tenebrae diei factae sunt per totum orbem terrae, et descenderunt de coelis angeli et surgent in claritate vivi Dei simul ascenderunt cum eo, et continuo lux facta est tunc illae accesserunt etc.“ Resch [1]) macht auf das Verwandtschaftsverhältnis dieses außerkanonischen Berichtes zu Mt 27, 52. 53 aufmerksam. Für surgent schlägt er surgentes vor und bezieht das ascenderunt auf das Auferstehen aus den Gräbern. Doch liegt es ebenso nahe in ein surgunt zu korrigieren und dieses auf die eigentliche Auferstehung, das ascenderunt aber auf die unmittelbar sich anschließende Himmelfahrt zu beziehen. Ähnlich schließt sich die Himmelfahrt des Erlösers nach dem Berichte des Petrusevangeliums unmittelbar an die Auferstehung an. Freilich steigt hier Christus allein, ohne von auferstehenden Gerechten begleitet zu sein, in den Himmel, denn seine Tätigkeit bzw. die des Kreuzes in der Unterwelt beschränkt sich auf eine bloße Verkündigung, während im Fragment des Codex Bobiensis der aufsteigende Heiland die Gerechten, die Lebendigen Gottes mit sich nimmt und sofort in den Himmel führt. Auf eine gemeinsame Tradition weist auch der Umstand hin, daß das Herabsteigen von Engeln ausdrücklich erwähnt ist; bei Mt ist es bloß einer, im Codex Bobiensis viele, im Petrusevangelium sind es zwei Männer.

Nach dem Nikodemusevangelium, dessen Grundschrift ins dritte Jahrhundert hinaufreicht, werden die auferstehenden Ge-

[1]) Agrapha [2] 42 f. Mt 27, 52. 53 ist nach Resch an falscher Stelle, es gehöre wie auch das Fragment des Codex Bobiensis zu Mt 28, 1 ff., ebend. 43 A. 1.

rechten im Jordan getauft, begeben sich dann nach Jerusalem, um daselbst die Auferstehung Jesu zu feiern und Zeugnis abzulegen. Sie dürfen aber nicht länger bleiben als drei Tage; dann werden sie in die Wolken entrafft und man sieht sie nicht mehr [1]). Auch Ignatius von Antiochien, Ad Magnesios IX, 3 wird von Resch u. a. [2]) mit Mt 27, 52. 53 in Verbindung gesetzt.

Eine sehr anschauliche Textparallele bietet Eusebius, Demonstratio evangelica 4, 12, 4: *πολλὰ σώματα τῶν κεκοιμημένων ἁγίων ἀνίσταντο συνελαύνοντο αὐτῷ εἰς τὴν ἁγίαν καὶ ὡς ἀληθῶς οὐρανόπολιν.* Die Szene selbst fällt in die Zeit nach der Auferstehung. Eusebius [3]) weist damit den Einwurf Marcells zurück, welcher Christum nicht als den Erstgeborenen unter den Toten gelten lassen will. In den Anaphora Pilati sind die Heiligen des Mtev näher bezeichnet als Abraham, Isaak, Jakob, die zwölf Patriarchen, Moses, Job. Daneben aber sah der Erzähler noch eine Menge anderer, welche im Leibe erschienen waren [4]).

Aber auch im alexandrinischen Milieu wurde die Matthäusstelle in diesem Sinne ausgelegt, wie uns eine Stelle aus den Stromata des Klemens von Alexandrien beweist [5]). Zwar läßt Klemens das entscheidende Wort *ἁγίων* aus, indem er absichtlich nur von der Erweckung vieler Körper der Entschlafenen spricht. Offenbar

---

[1]) Evangelia apocrypha, ed. Tischendorf, Leipzig 1858, 386: Evangelium Nicodemi I Pars A, c. XI: tantum tres dies permissi sumus, qui resurreximus a mortuis, celebrare in Jerusalem pascha dominicum viventibus parentibus nostris in testimonium resurrectionis Christi domini; et baptizati sumus in sancto Jordanis flumine, accipientes singulas stolas albas. Et post tres dies celebrato pascha domini rapti sunt in nubibus omnes qui nobiscum resurrexerunt et perducti sunt trans Jordanem et amplius a nemine visi sunt. Ähnlich der griechische Text, c. 11 ebend.

[2]) Außerkanonische Paralleltexte zu Mt und Mk, in: TU X 1. Heft 364; Agrapha [2] 42. So auch die Verfasser von The New Testament in the apostolic fathers by a comitee of the Oxford society of historical Theology, Oxford 1905, 78.

[3]) Contra Marcellum I, 2 (ed. Klostermann Gr. Chr. Schr. Eusebius IV 11).

[4]) Ed. Tischendorf, Rez. A 8, 440: *Ὤφθησαν δὲ ἐν αὐτῷ τῷ φόβῳ νεκροὶ ἀναστάντες, ὡς αὐτοὶ οἱ Ἰουδαῖοι ἐμαρτύρησαν, καὶ εἶπον εἶναι Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακὼβ καὶ τοὺς δώδεκα πατριάρχας καὶ Μωσῆν καὶ Ἰώβ* (offenbar wegen Job 42, 17 LXX), *τοὺς προτετελευκότας ὥς φασιν ἐκεῖνοι πρὸ τρισχιλίων πεντακοσίων ἐτῶν· καὶ πλεῖστοι πολλοὶ οὓς κἀγὼ εἶδον ἐν σώματι φανέντας.*

[5]) Stromata VI, 6 (ed. Stählin Gr. Chr. Schr. Clemens Alexandrinus II 455, 16 f.): *Ναὶ μὴν καὶ σώματά φησι τὸ εὐαγγέλιον πολλὰ τῶν κεκοιμημένων ἀνίστασθαι, εἰς ἀμείνω δηλονότι τάξιν. γέγονεν ἄρα τις καθολικὴ κίνησις καὶ μετάθεσις κατὰ τὴν οἰκονομίαν τοῦ σωτῆρος.*

will er verallgemeinern, um die Tätigkeit des in der Unterwelt weilenden und auferstehenden Erlösers hinsichtlich der Abgeschiedenen nicht bloß auf die entschlafenen Gerechten der Juden zu beziehen, sondern auch auf die vorchristlichen Heiden. Klemens denkt an eine allgemeine, durchgreifende Erschütterung und Umgestaltung der Dinge in der Unterwelt. Nach ihm handelt es sich nicht um eine gewöhnliche Totenerweckung, sondern um eine solche, welche eine Versetzung der Auferweckten zu einem bessern Sein in sich schließt (*εἰς ἀμείνω τάξιν*). Weil Klemens die Matthäusstelle nicht im absoluten Sinne exegesiert, sondern in einer Beweisführung sich auf dieselbe stützt, so kann man annehmen, daß diese Auffassung von Mt 27, 53 auch von den Zeitgenossen gekannt und vertreten wurde. Dies bezeugt uns auch eine Stelle aus Origenes[1]).

Beachtung verdient auch das Zeugnis des hl. Hieronymus[2]): Ante Christum Abraham apud inferos, post Christum latro in paradiso. Et idcirco in resurrectione eius multa dormientium corpora surrexerunt et visa sunt in coelesti Jerusalem. Tuncque impletum est illud elogium: Surge qui dormis et elevare et illuminabit te Christus (Hieronymus denkt vielleicht an Adam). Noch bestimmter lauten die Angaben Rufins[3]) und des Ambrosiaster, dessen Exegese nicht bloß als Zeugnis des christlichen Altertums, sondern

---

[1]) In Canticum canticorum, liber III in fine, ed. Lommatzsch XV 66 zu Hl 2, 9. 10: Et non solum semetipsum resuscitavit a mortuis, sed et eos, qui tenebantur in morte, simul excitavit, simulque sedere in coelestibus fecit. Ascendens enim in altum captivam duxit captivitatem, non solum animas educens, sed et corpora eorum resuscitans, sicut testatur evangelium quod multa corpora sanctorum resuscitata sunt, et apparuerunt multis et introierunt in sanctam civitatem Dei viventis Jerusalem.

[2]) Epistola 60, 3.

[3]) Commentarius in Symbolum Apostolorum 28: Rediit ergo victor a mortuis, inferni spolia secum trahens. Eduxit enim eos qui tenebantur a morte, sicut et ipse praedixerat ubi ait: cum exaltatus fuero a terra, omnia ad me ipsum traham. Attestatur autem de hoc evangelium cum dicit: Monumenta aperta sunt et multa corpora dormientium sanctorum resurrexerunt et apparuerunt multis et ingressi sunt in sanctam civitatem; illam sine dubio ingressi sunt civitatem, de qua apostolus dicit: Quae autem sursum est Jerusalem, libera est, quae est mater omnium nostrum. Ebend. 30 wird Os 6, 3: „Sanabit nos post biduum, in die autem tertia resurgemus et vivemus in conspectu eius“ auf die mit Christus Auferweckten bezogen. „Haec autem ex persona eorum dicit qui cum ipso die tertia resurgentes, de morte revocantur ad vitam.“

auch an und für sich nicht gering anzuschlagen ist, weil der gelehrte Verfasser dieses Pauluskommentares viel Verständnis zeigt für den Wortsinn der Bibeltexte [1]).

Nicht anders verstand man die Matthäusstelle in den kleinasiatischen Kreisen und in der syrischen Kirche. Vgl. z. B. den Ausspruch des Melito [2]): Is qui e mortuis resurrexit et homines suscitavit e terra e profundo sepulcro ad altitudinem coeli. Ähnlich Diodor von Tarsus [3]). Eine drastische Schilderung der gleichen Szene, wenngleich auch ohne direkte Bezugnahme auf Mt 27 findet sich bei Aphraates [4]). Als Jesus sich anschickt, aufzuerstehen und die Unterwelt zu verlassen, bemerkt der Tod zu seinem großen Schrecken, daß die Finsternis weichen will und daß einige von den Gerechten, die schliefen, aufstehen, um mit dem Herrn hinaufzusteigen. In ähnlicher Weise lassen sich auch die Doctrina Addaei [5]) sowie Ephräm der Syrer [6]), Cyrillus von Alexan-

---

[1]) Commentaria in tredecim epistolas B. Pauli ad Eph 4, 8, bei: Migne P. lat. XVII 408: Expoliavit inferos, cum captivos quos e praevaricatione Adae aut propriis captos peccatis in condicione (vielleicht besser condictione) tenebant, abstulit consentientes sibi et adscendens inde in coelos induxit. Ex quibus aliquanti resurgentes in corporibus, multis apparuerunt ad testimonium evictae mortis, ut qui forte Christi resurrectionem credituri non essent, ex horum resurrectione, quos mortuos scirent rei fierent. Dann aber auch der hl. Ambrosius, z. B. Enarratio in Ps 1 n. 53 f.; vgl. hierzu J. E. Niederhuber, Eschatologie des hl. Ambrosius, Mainz 1907, 199 ff. Siehe auch Hilarius von Poitiers, Tractatus in psalmum LIX (ed. Zingerle) 195, 3; 201, 9 f.; desgl. Commentarius in Mt, Migne, P. lat. IX 379 u. 1075.

[2]) Corpus apologetarum, ed. Otto IX 421, Frag. 16.

[3]) Antworten an die Orthodoxen auf einige notwendigen Fragen (übers. von Harnack) in: TU Neue Folge VI 4. Heft 117 (Abfassungszeit 365—378): „Alle, welche der Herr erweckt hat, sind vollkommen auferstanden, und wo die Heilige Schrift von Auferstehung redet, müssen wir die vollkommene Auferstehung annehmen und den Argwohn, es handle sich um Phantasmen, ganz verbannen. Also sind auch die nach Mt 27, 52 Erweckten vollkommen auferstanden; ihre Erweckung sollte den Lebenden und den im Hades befindlichen Menschen beweisen, daß Christi Tod den Tod aufhebe. Jene Erweckten sind auch nicht wieder gestorben, sondern wie Henoch und Elias entrückt worden ins Paradies und erwarten dort den Anteil der Auferstehung gemäß Verwandelung."

[4]) Homilie XXII: Vom Tod und den letzten Zeiten (übers. von Bert), TU III 351.

[5]) Ed. Philipps 27; s. Resch, Außerkanonische Paralleltexte, TU X 1. Heft 365.

[6]) Kommentar zum Diatessaron, übers. von Mösinger, Venedig 1876, 158: Quieti, ait, estote, donec sepulcra aperientur et justi novi et veteris

drien[1]) als Zeugen anrufen für die von uns vertretene Auffassung von Mt 27, 52. 53. Diese Zeugnisse, die nicht vollständig gesammelt sind, lassen uns mit annähernder Gewißheit erkennen, wie man im christlichen Altertum jene beiden Verse des Mtev verstand. Sozusagen einstimmig[2]) erklärte man sie von einer wirklichen, definitiv gedachten Auferstehung und der Entrückung und Aufnahme wenigstens einer gewissen Anzahl vorchristlicher Gerechter sei es in den Himmel oder ins Paradies[3]). Zum gleichen Ergebnis führte uns oben die rein exegetische Prüfung der Matthäusstelle. Auf Grund dieser doppelten Beweisführung dürfen wir unserer Auffassung von Mt 27, 52. 53 nicht nur einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit beimessen, sondern sie wohl als die natürlichste und ursprüngliche betrachten.

Es ist auffällig, daß Mt in V. 53 nicht das gebräuchliche *ἀνάστασις* verwendet, sondern das Verbalsubstantiv *ἔγερσις* gebraucht. Hier liegt ohne Zweifel ein Hinweis auf die Tätigkeit Christi im Reiche der Toten vor. Es wäre somit zu übersetzen: „Nachdem er sie auferweckt hatte, gingen sie ein in die heilige Stadt.“ Diese Auffassung ist grammatisch zulässig und patristisch gut bezeugt (vgl. oben S. 190 ff.) und bildet daher eine im Text selber begründete Stütze unserer obigen Darlegungen.

---

testamenti egredientur et venient in Jerusalem, civitatem regis magni, post haec credent, eum qui hos ad vitam revocavit etiam Moysen suscitasse. Multi justi ad vocem Domini ex inferis venerunt, pro uno multi ascenderunt. Et si mortui eum audientes venerunt, quanto magis Elias vivens. Exitu ergo justorum ex sepulcro discant, quomodo res se habet. Es handelt sich im Zusammenhang um den Nachweis, daß Christus bei der Verklärung wirklich mit Moses und Elias sprach.

[1]) Migne, P. gr. LXXII 468.

[2]) Thomas von Aquin, bewogen durch die Gegengründe Augustins, neigt mehr zur gegenteiligen Ansicht (Summa theologica, Pars III, quaestio 52, art. 3 ad 2), während er in der früher geschriebenen Catena aurea für eine wirklich stattgehabte Auferstehung eintritt: „Incunctanter ergo credere debemus, quia qui resurgente Domino a mortuis resurrexerunt; ascendente eo ad coelos et ipsi pariter ascenderunt.“ Ähnlich Cajetan: Rationabile videtur quod perfecte surrexerunt ad vitam (Summa theologica zur angegebenen Stelle).

[3]) Eine ganze Anzahl älterer katholischer Exegeten vertritt die gleiche Ansicht; s. bei Knabenbauer, Commentarius in S. Mt II 538; auch Rose (Evangile selon S. Mathieu, Paris 1904, 221) bevorzugt sie. Belser, Geschichte des Leidens 435 f. Desgleichen Janssens, Summa theologica V (Freiburg 1902) 897 ff.

Dieses Resultat ist für die Darstellung der geschichtlichen Anfänge der Lehre von der Höllenfahrt ungemein wichtig. Zwar ist ja der Descensus Christi an dieser Matthäustelle nicht ausdrücklich erwähnt, aber was wir aus ihr sicher erfahren, ist, daß nach Mt der Tod und die Auferstehung Jesu nicht spurlos an der Unterwelt vorübergegangen sind, sondern daß hier Veränderungen vor sich gingen, daß mit dem Herrn längst entschlafene Gerechte [1]) die Unterwelt verließen und auferstanden sind von den Toten, um wie der Erlöser ins Heil einzugehen. Wir hätten hier somit die Erstlingsfrüchte der Erlösung durch Christus vor uns. Mt 27, 52. 53 stellt daher den denkbar natürlichsten Anschluß an den jüdischen Glauben dar; denn nach letzterem sollten ja bekanntlich, wie oben gezeigt wurde, die Heiligen und die Gerechten des jüdischen Volkes, welche in der Unterwelt auf die Auferstehung warteten, vor allen andern zuerst in das messianische Heil eingehen. Unter den *ἅγιοι κεκοιμημένοι* des Mtev kann man kaum andere verstehen als eben jene Heiligen der Vorzeit [2]). Das Christentum hat also Stellung genommen zu jener, wie wir gesehen haben, starken Strömung des Judentums; es zeichnete jene Heiligen besonders dadurch aus, daß es sie an der Auferstehung des Herrn teilnehmen und ins Heil eingehen ließ. Dieses Verlassen des Warteortes, der Unterwelt, ist — und hierin liegt der Schwerpunkt der ganzen Untersuchung — in die innigste Beziehung gebracht zu Christus, insofern er Messias ist; denn im Zusammenhang der Stelle ist der Blick des Evangelisten auf die Messianität Jesu gerichtet. Bei welcher Gelegenheit aber Christus in so nahe Beziehungen trat zur Unterwelt, sagt uns der gleiche Evangelist 12, 40, nämlich bei der Hadesfahrt [3]). Dies wird bestätigt

---

[1]) Erwähnung verdient auch die von Baldensperger (Prolog des vierten Evangeliums, Straßburg 1898, 23) geäußerte Meinung, Jo 1, 12 „alle, welche ihn aufnahmen" beziehe sich auf die alten Propheten und Patriarchen, die durch die Erwartung des Messias und durch ihre Verehrung Jahwes das Heil sich verdient hätten. Doch liegt es, scheint mir, näher hier entweder an die Heiden und Juden oder an einen Ausspruch allgemeiner Natur zu denken; vgl. Calmes, L'évangile selon St. Jean, Paris 1904, 112.

[2]) Auch sonst wird die Bezeichnung *ἅγιος* dem *δίκαιος* gleichgesetzt. Stellen s. bei Resch, Außerkanonische Paralleltexte, TU X 2. Heft (1894) 366. — Aus dem Gesagten dürfte sich mit hinreichender Sicherheit ergeben, daß Reschs Ansicht, Mt 27, 52 f. sei nichts anderes als ein Nachklang der von Papias und Quadratus berichteten Totenerweckungen Jesu, unzutreffend ist.

[3]) Über Mt 16, 18 s. unten.

durch das Zeugnis der altchristlichen Exegese, welche die Matthäusstelle mit unverkennbarer Vorliebe mit dem Descensus Christi in Verbindung brachte. Wiewohl die Legende auf diesem Gebiete stark gearbeitet hat, wie uns das Nikodemusevangelium am besten zeigt, so wäre es doch ganz verfehlt, die außerkanonischen Nachrichten, sowie die Auslegung der Väter und kirchlichen Schriftsteller auf legendäre Ausschmückung von Mt 27, 52 f. zurückzuführen; denn auch abgesehen von ihrem hohen, sicher bezeugten Alter lassen sich in jener Literatur einige gemeinsame Züge aufweisen, welche durchaus archaistisches Gepräge tragen. Wir haben hier ohne Zweifel ein Stück urchristlicher Tradition vor uns, deren ehrwürdigster Zeuge das Mtev ist. Die folgende Untersuchung über die apokryphe Jeremiasschrift sowie eine später erscheinende Abhandlung über den Descensus in den Adambüchern werden das Verständnis von Mt 27, 52 noch mehr auftun. Doch sind unsere bisherigen Ausführungen hinreichend zur Rechtfertigung unserer Annahme, daß die eben behandelte Matthäusstelle uns Aufschluß gibt über eine der ältesten, wenn nicht die ursprüngliche Auffassung des Urchristentums von der Tätigkeit Christi im Hades bzw. des aus der Unterwelt zurückkehrenden, auferstehenden Erlösers [1]).

3. Die christliche Auffassung der Hadesfahrt im apokryphen Jeremiasbuch.

In dem um das Jahr 150 geschriebenen Dialog mit dem Juden Tryphon führt Justin unter dem Namen des Propheten Jeremias das folgende für die Geschichte der Höllenfahrt überaus wichtige Zitat ein: *Ἐμνήσθη κύριος ὁ θεὸς ἀπὸ Ἰσραὴλ τῶν νεκρῶν*

[1]) Es mag hier abschließend noch auf eine Schwierigkeit hingewiesen werden, welche schon Belser (Geschichte des Leidens 435) berührt hat. Nach gewöhnlicher Auffassung führte Christus die von ihm aus der Unterwelt geholten Patriarchen erst bei seiner Himmelfahrt, 40 Tage nach seiner Auferstehung, in den Himmel oder ins Paradies. Nach der Erklärung von Mt 27, 52. 53, wie sie eben gegeben wurde, vollzieht sich die Entrückung jener Heiligen im Anschluß an die Auferstehung Christi, wenigstens scheint es so. Die obige Ansicht ist in der spätern kirchlichen Literatur die maßgebende, wegen der Exegese von Eph 4, 8—10, die wir oben als unzutreffend bezeichnet haben. Belser nimmt an (a. a. O. 436), daß einer wirklichen Auferweckung und einem sofortigen Aufstieg der Seelen keine andere ntl Stelle im Wege stehe. Auch die altkirchliche Literatur im Anschluß an Mt 27, 52. 53 (s. oben) denkt sich den Aufstieg der Seelen vielfach als unmittelbar auf die Auferstehung Jesu folgend. Es liegt keine Nötigung vor,

αὐτοῦ τῶν κεκοιμημένων εἰς γῆν χώματος, καὶ κατέβη πρὸς αὐτοὺς εὐαγγελίσασθαι αὐτοῖς τὸ σωτήριον αὐτοῦ. Justin weiß wohl, daß die Stelle sich nicht in allen Handschriften des Jeremias vorfindet; er schiebt die Schuld aber auf die Juden und wirft ihnen vor. sie hätten sie absichtlich aus dem Text entfernt, weil sie für die Höllenfahrt Christi und somit für die Annahme eines leidenden und sterbenden Messias ein überaus kräftiges Argument wäre. Es ist sehr schwer, über die Angabe Justins ein richtiges Urteil zu fällen. Schon der Umstand, daß außer Justin nur noch Irenäus das Zitat kennt und benutzt, läßt darauf schließen, daß es sich kaum im kanonischen Jeremiastext befand; sonst würden wir es ganz sicher bei der großen Beliebtheit dieses Propheten bei den Kirchenvätern und kirchlichen Schriftstellern auch noch anderweitig bezeugt finden; denn wie kein zweiter eignete sich dieser Text für den biblischen Nachweis der Höllenfahrt Christi; er ist weit klarer und formeller als viele andere alttestamentliche, zuweilen weithergeholte Schriftstellen. Aber trotzdem scheint die Nachricht Justins nicht aus der Luft gegriffen zu sein. Beweis dafür ist seine eigene kategorische Aussage, welche, wenn sich Justin hinsichtlich des Ursprunges auch getäuscht hat (wie dies in ähnlicher Weise bei der bekannten Simon-Magus-Säule der Fall ist), doch bestimmt darauf hinweist, daß die Stelle wenigstens in den Bibelexemplaren des Justin stand, und das gleiche trifft zu bei Irenäus, der einen ausgiebigen Gebrauch davon macht. Das Zeugnis des Irenäus fällt um so schwerer ins Gewicht, weil er den Text mit Varianten mitteilt, worin offenbar ein Beweis für seine Unabhängigkeit von Justin ausgesprochen ist.

Es läßt sich an eine doppelte Möglichkeit denken: Entweder gehört jener Text einem midraschartig redigierten, erweiterten Jeremias an, oder man könnte an ein selbständiges Jeremiasbuch denken. Ersteres scheint mir nach den vorhandenen Nachrichten das Wahrscheinlichere zu sein; es läßt sich auch am besten mit dem Berichte des Justin vereinigen, der wohl keine selbständige Schrift vor Augen hat, sondern an das eigentliche kanonische Jeremiasbuch in einer erweiterten Textgestalt denkt. So läßt sich

eine zweite Hadesfahrt anzunehmen, die vor der Himmelfahrt stattgefunden hätte zum Zwecke des Heraufholens der Väter; denn bei Christus ließe sich eigentlich die gleiche Schwierigkeit aufwerfen, indem uns auch nicht bekannt ist, wo er in der Zeit geweilt hat, da er den Jüngern nicht erschien. (Eine doppelte Höllenfahrt vertritt Teipel, in: Theol. Quartalschrift XLII [1860] 638 f.) Auch dem christlichen Altertum scheint die Sache nicht ganz klar gewesen zu sein.

sein Irrtum leicht erklären durch die Verwechslung der beiden Textgestalten (s. unten), die um so leichter möglich war, als Justin sehr wahrscheinlich des Hebräischen nicht mächtig war und die jüdische Literatur nur aus zweiter Quelle benutzte. Ein paraphrasierter hebräischer Text ist sehr leicht denkbar, um so mehr als A. W. Streane [1]) nachgewieseu hat, daß besonders das Buch Jeremias Spuren einer starken Überarbeitung zeigt. Der griechische Text ist vielfach kürzer und vielfach reiner. Der masoretische Text hat längere Zusätze, welche in der LXX fehlen, z. B. c. 29, 16—20; 33, 14—26; 39, 4—13; 52, 28—30; hingegen finden sich auch in der LXX einige kleinere Zusätze, z. T. midraschartige [2]). So wird auch in ähnlicher Weise unser apokryphes Jeremiasbuch eine Textgestalt darstellen, welche noch mehr überarbeitet war als der jetzige masoretische Text [3]). In ähnlicher Weise wissen wir ja auch von einer erweiterten Rezension des Ezechielbuches, die von Klemens von Alexandrien als *γραφή* bezeichnet wurde [4]). Hingegen entbehrt die Annahme einer selbständigen pseudojeremianischen Schrift nicht jeder Wahrscheinlichkeit. 2 Makk. 2, 1 berichtet von *ἀπογραφαί*, in denen der Prophet Jeremias eine große Rolle spielt. Ebd. 2, 4 ist sie eine *γραφή* genannt (vgl. 2, 13). Aus dem Wenigen, das uns über ihren Inhalt mitgeteilt wird, können wir mit Sicherheit entnehmen, daß die Schrift in reichem Maße eschatologische Gedanken enthielt. Vgl. 2, 4. 7. 8. Wie wir sehen werden, sind auch die Bruchstücke des Pseudojeremias, die sich in der altchristlichen Literatur zerstreut noch vorfinden, stark eschatologisch gefärbt.

Was nun Alter und Herkunft dieses außerkanonischen Jeremias anbetrifft, so ist eine eingehende Untersuchung unerläßlich, damit wir uns über den Inhalt und den Charakter jenes merkwürdigen Zitates ein Urteil bilden können. Ohne Zweifel reicht dasselbe über das zweite Jahrhundert hinauf und mochte, da es in kleinasiatischen und gallischen Kreisen bekannt war, möglicherweise früh schon einen entscheidenden Einfluß ausgeübt haben auf die Gestaltung der urchristlichen Lehre von der Höllenfahrt

---

1) The double text of Jeremiah, Cambridge 1896; vgl. insbesondere die Einleitung. 2) A. a. O. 19.

3) Vgl. auch Origenes, In epistolam ad Africanum 1, 13: *πολλὰ τοιαῦτα καὶ ἐν τῷ Ἰερεμίᾳ κατενοησάμην, ἐν ᾧ καὶ πολλῶν μετάθεσιν ἐναλλαγὴν τῆς λέξεως τῶν προφητευομένων εὕρομεν.*

4) Näheres s. bei Resch, Agrapha [2] 222 ff.

Christi. Es braucht kaum gesagt zu werden, daß, wenn es gelingt, für das apokryphe Jeremiasbuch ein Alter nachzuweisen, welches eine in die Anfänge des Christentums hinaufgehende Verwertung ermöglichte, wir hier ein hervorragendes Zeugnis vor uns haben, welches ein gewichtiges Wort bei der Beurteilung der ursprünglichen Auffassung der Hadesfahrt Christi mitsprechen darf.

Soviel ich sehe, betrachten fast sämtliche Gelehrten, welche auf diesen Text zu sprechen kamen, das Zitat als eine christliche Interpolation des kanonischen Jeremias oder als eine eigentliche selbständige, pseudojeremianische, von einem Christen verfaßte Schrift. Die erstere Ansicht vertritt Huidekoper [1]), letztere wird vertreten von Resch [2]), welcher glaubt, das Buch sei vorzüglich bei jenen Nazaräern in Gebrauch gewesen, welche trotz ihrer Sonderstellung zur Großkirche mit dem ersten Evangelium die Jungfrauengeburt anerkannt hätten. Als dessen wichtigstes Theologumenon hält er die Lehre von der „Evangeliumspredigt im Hades und die Vorstellung von der Auferstehung des Kreuzes". Das Buch selbst stammt nach ihm aus urchristlicher Zeit auf Grund einer haggadischen, nichtkanonischen Bearbeitung des Jeremias. Monnier ist geneigt, für die spätere rabbinische Theologie christliche Einflüsse anzunehmen, wodurch auch im Judentum eine Art Descensus des Messias geschaffen worden wäre; was jedoch die Jeremiasstelle anbetrifft, so hält er ihren Ursprung für unsicher, macht aber aufmerksam auf das jüdische Kolorit der ersten Zitathälfte [3]). Ähnlich Clemen [4]), welcher der zweiten Hälfte entschieden christliche Provenienz zuschreibt [5]). Für jüdischen Ursprung treten ein Bigg [6]), welcher an eine Apokalypse denkt; dann J. H. A. Hart [7]), der die Stelle als einen Bestandteil der jüdischen Schrifterklärung betrachtet. Auch Harnack [8]) hält dafür, daß dieser apokryphe Jeremiasspruch nicht christlich zu sein brauche.

---

[1]) The belief of the first three centuries 38.

[2]) Außerkanonische Paralleltexte, TU X 1. Heft 372 ff.; Agrapha [2] 320 ff.

[3]) Commentaire 296; Descente 66.

[4]) Clemen, Niedergefahren 142.

[5]) Atzberger (Geschichte der christlichen Eschatologie, Freiburg 1896, 139 A. 3) hält das Justinsche Zitat für eine christliche Glosse.

[6]) A critical and exegetical commentary on the epistles of S. Peter and S. Jude, New York 1901, 163.

[7]) Expositor, 7. Serie III (1907) 68.

[8]) TU XXI 1. Heft (1907) 63.

Neben dem von Justin und Irenäus angeführten Fragmente des apokryphen Jeremiasbuches begegnen uns in der altchristlichen Literatur auch noch andere Stellen, welche dem Propheten Jeremias zugeschrieben werden, und die wir vergeblich in unserm kanonischen Jeremiasbuche suchen. In solchen Fällen ist es das Nächstliegende, die durch Justin sicher bezeugte, außerkanonische Textgestalt des Jeremiasbuches als die Quelle solcher Prophetenworte zu betrachten. Um uns über das Alter und den Charakter jener Schrift ein Urteil bilden zu können, ist es daher nötig, auch jene andern pseudojeremianischen Zitate in den Bereich unserer Untersuchung hereinzuziehen, bevor wir das am meisten in Frage kommende Fragment prüfen.

Eine der wichtigsten Stellen, welche ich dem apokryphen Jeremiasbuche zuweisen möchte, ist Mt 27, 9. Die Schwierigkeit, daß dieser Vers dem Propheten Jeremias beigelegt ist, ohne im AT zu stehen, wurde schon beizeiten empfunden. In einigen Handschriften machen sich Versuche bemerkbar, dem Jeremias die Urheberschaft streitig zu machen, indem der Name des Isaias oder des Zacharias hingesetzt wurde. Doch auch so werden die Schwierigkeiten nicht gehoben; denn wiewohl zwar eine gewisse literarische Abhängigkeit zwischen Mt 27, 9 und Zach 11, 13 besteht, läßt sich doch nicht ausmachen, welcher Natur sie ist. Textliche Verschiedenheiten und die nicht gering einzuschätzende Tatsache, daß eben der prophetische Ausspruch vom Evangelisten dem Jeremias zugeschrieben wird, sind gewichtige Argumente gegen deren Identität. Es scheint mir daher der Ausweg vieler Exegeten, welche annehmen, Matthäus habe sich geirrt und zitiere frei, etwas verdächtig und zweifelhaft zu sein [1]).

---

[1]) So schon Hieronymus, dessen Bericht über den apokryphen Jeremias wertvoll ist, weshalb ich die Stelle in extenso anführe (Kommentar zum Mtev, bei: Migne, P. lat. XXVI 213): Hoc testimonium in Jeremia non invenitur; in Zacharia vero, qui paene ultimus est duodecim prophetarum, quaedam similitudo fertur, et quamquam sensus non multum discrepet, tamen et ordo et verba diversa sunt. Legi nuper in quodam hebraico volumine, quod Nazarenae sectae mihi Hebraeus obtulit, Jeremiae apocryphum in quo haec ad verbum scripta reperi. Sed tamen mihi videtur magis de Zacharia sumptum testimonium evangelistarum et apostolorum more vulgato, qui verborum ordine praetermisso sensus tantum de veteri Testamento proferunt in exemplum. Ähnlich in: Tractatus de psalmo LXXVII (Anecdota Maredsolana III 2. pars 61, 5): „Sicut scriptum est, inquit, in Jeremia; hoc penitus invenire non potuimus: Sed invenimus illud in Zacharia. Videtis ergo

Mit völliger Sicherheit wird sich die Quelle des Mtev nicht mehr ermitteln lassen; doch liegt kein stichhaltiger Grund vor, die Aussage des Hieronymus, wonach dieser das Mtzitat wörtlich in einer hebräischen Schriftrolle, welche er als das Apocryphum Jeremiae bezeichnet, gefunden haben will, anzuzweifeln. Auch Origenes denkt eher an eine außerkanonische Quelle [1]). Für apokryphen Ursprung spricht auch die syrische, im Sinaikloster gefundene Palimpsesthandschrift, welche wie auch Cyrillus und andere [2]) den Namen des Propheten gar nicht nennt, eine Erscheinung, welche da, wo apokryphe Autoren zitiert werden, in der altchristlichen Literatur nicht eben selten ist [3]).

Was nun den Charakter dieser Stelle anbetrifft, so ist es, scheint mir, völlig unrichtig, wenn man sie als ein Produkt der

---

quia et hic error fuit sicut ibi" (d. h. in Mt 13, 35). — Nicht viel anders denkt Augustinus, De consensu Evangelistarum liber III, 7, in: CSEL XXXXIII 308. Die Stelle ist ihm weil sie „nec apud Zachariam nec apud Hieremiam repperitur ... magis ex persona ipsius evangelistae accipiendum, est eleganter ac mystice insertum, quia hoc ex domini revelatione cognoverit ad hanc rem, quae de Christi pretio facta est, huiusmodi pertinere prophetiam." Vgl. auch Beda z. St. Migne, P. lat. XCII 120 f. Neuere Exegeten pflegen ebenfalls mit Vorliebe an Zacharias als Vorlage zu denken, so Schanz, Kommentar über Mt 583; Schegg, Leben Jesu u. a.; J. Weiß (Die Schriften des NT I² 395) denkt an einen Gedächtnisfehler; H. B. Swete, An Introduction to the Old Testament in Greek, Cambridge 1900, 397; J. Selbie, in: Dictonary of the bible IV 25 f.; Willoughby C. Allen, Commentary on the gospel according to S. Mt 289; Eusebius (Demonstratio evangelica, Migne, P. gr. XXII 745) denkt an eine Entfernung der Stelle aus dem kanonischen Text oder an eine irrtümliche Verschreibung; Hetzenauer (Theologia biblica I [Freiburg 1908] 603) folgt der Ansicht Bispings und Pölzls, die annehmen, die Stelle sei ursprünglich in Jeremias gestanden und von Zacharias zitiert worden; später aber sei sie aus dem Jeremiastexte herausgefallen.

[1]) Origenes, In Mt (Lommatzsch III 916): Suspicor aut errorem esse scripturae et pro Zacharia positum Jeremiam, aut esse aliquam secretam Jeremiae scripturam in qua scribitur. Für jene, welche vor der Annahme, daß Mt eine apokryphe Schrift benutzt hätte, zurückscheuten, bemerkt er, daß auch Paulus von solchen Gebrauch mache.

[2]) Migne, P. gr. XXXIII 788.

[3]) Vgl. auch Ad. Merx, Die vier kanonischen Evangelien 397 f. Einige ältere Exegeten denken an ein paraphrasierendes Zitat aus Jeremias; doch ist die einzige Reminiszenz an den kanonischen Jeremias nur die Erwähnung des Töpfers in 18, 1—3; 19, 1. 2, was doch offenbar ungenügend ist. Thomas von Aquin (Catena aurea z. St.) denkt an ein gemischtes Zitat aus Zacharias und Jeremias; ähnlich Rose, L'evangile selon S. Mt 214; Zahn (Einleitung II³ 321) glaubt, daß es auch im Hebräerevangelium gestanden hätte.

frühchristlichen Apokalyptik hinstellen will; denn es wäre schwer einzusehen, wie Mt zu einer für seine Zwecke höchst minderwertigen christlichen Schrift greifen konnte, die bei seinen Lesern keine Geltung und noch kein Ansehen hatte; ist es ihm doch darum zu tun, die Messianität Jesu aus den atl Prophezeiungen zu erweisen. Eine auch noch so ehrwürdige altchristliehe Apokalypse leistete hier schlechte Dienste, wo die Beweisführung als solche ausschließlich jüdische vorchristliche Zeugnisse verlangte. Schon dieses Bedenken ist stark genug, um den christlichen Ursprung des apokryphen Jeremiasbuches unwahrscheinlich zu machen [1]).

Größere Schwierigkeiten bereitet uns ein anderes Fragment unseres Apokryphons, welches im Barnabasbrief erhalten ist; doch scheinen mir auch diese nicht unüberwindlicher Art zu sein. Die Stelle verdient auch noch aus einem andern Grunde unsere Aufmerksamkeit, indem sie von einer Auferstehung des Holzes berichtet und daher eine gewisse Ähnlichkeit vorliegt mit der Hadesfahrt und der Auferstehung des Kreuzes im Petrusevangelium. Eine Verwandtschaft scheint in der Tat sehr naheliegend zu sein, weil der Verfasser des Barnabasbriefes unter jenem Holz das Kreuz Christi versteht. Hingegen ist damit keineswegs gesagt, daß dies der ursprüngliche Sinn des Zitates ist, und daß damit jenes auf eine genuin christliche Schrift zurückgeht, sondern, wie die nachfolgende Prüfung ergeben wird, darf füglich ein jüdischer Ursprung angenommen werden. Bei Barnabas, wo der Name des Propheten nicht genannt ist, lautet die Stelle c. XII, 1: *ὁμοίως πάλιν περὶ τοῦ σταυροῦ ὁρίζει ἐν ἄλλῳ προφήτῃ λέγοντι· καὶ πότε ταῦτα συντελεσθήσεται; λέγει κύριος· ὅταν ξύλον κλιθῇ καὶ ἀναστῇ καὶ ὅταν ἐκ ξύλου αἷμα στάξῃ* [2]). Gregor von Nyssa [3]) eignet das Zitat dem Propheten Jeremias zu. Zu beachten sind zwei Varianten *τότε* anstatt *πότε*, sowie die Hinzufügung eines *ξύλων* (in Cod. G. *ξύλῳ*) nach *ξύλον*. Resch hält mit der Handschrift C der Ambrosianischen Bi-

[1]) Gegen Resch, Paralleltexte 375; Agrapha [2] 317 f. 320. 382 f.; Runze, Das Zeichen des Menschensohnes 12. Beachte hingegen die nicht geringe Schwierigkeiten bietenden Angaben des sahidischen Jeremiastextes; vgl. Resch, Agrapha [2] 317 ff.

[2]) Die Übersetzung Funks, Patres apostolici I [2] (Tübingen 1901) 75, *ἀναστῇ* = erectum fuerit ist unrichtig; ebenso diejenige von A. Laurent, Les pères apostoliques I (Textes et documents) Paris 1907, 75: Lorsque le bois ... aura été étendu par terre puis redressé ...; *ἀναστῇ* ist intransitiv.

[3]) Adv. Judaeos, ed. Zacagni 309.

bliothek den von Gregor überlieferten Text für ursprünglich. Die Lesart des Barnabasbriefes ist freilich viel schwieriger zu verstehen, aber gerade deswegen wohl älter. Die doppelte Erwähnung des Holzes (*ξύλον ξύλων* bzw. *ξύλῳ*) ist nichts anderes als eine Verstärkung des ursprünglich alleinstehenden *ξύλον,* die besagen soll, daß es sich um ein ganz besonderes Holz, offenbar um das Kreuzesholz, handelt. Die Erweiterung des Textes stammt wohl aus einer Zeit, wo die Kreuzesverehrung beliebt war und das Kreuz das Holz der Hölzer war. Ich betrachte daher den Zusatz als eine erläuternde Glosse eines christlichen Lesers. In den Augen des Verfassers vom Barnabasbrief war die Schrift, aus welcher er das Zitat nahm, ganz gewiß jüdisch, denn er betrachtet dasselbe als eine Prophetie, die beim Tode Jesu in Erfüllung gegangen ist. Es wird eingeführt, gerade so wie andere sicher bezeugte atl Stellen. Ganz wie bei Mt 27, 9 ist es auch hier unglaubhaft, daß ein sonst so gewiegter Kenner der jüdischen Literatur, als den sich der Verfasser des Barbanasbriefes ausweist, ein kaum 50 Jahre altes christliches Plagiat benützt und als prophetisches Zeugenmaterial verwertet hätte. Die literarische Verwendung des Fragmentes spricht also entschieden für vorchristlichen Ursprung. Aber auch inhaltlich betrachtet liegt keine Notwendigkeit vor, an christlichen Ursprung zu denken. Der ganze Tenor des Zitates ist eschatologisch; wir werden daher die Bedeutung der vorkommenden Termini im apokalyptisch-eschatologischen Sprachgebrauch zu suchen haben.

Was vorerst das *ξύλον* anbetrifft, so hat Resch [1]) unrecht, wenn er behauptet, daß dasselbe immer ein Kennzeichen christlichen Einflusses sei. In der jüdischen Literatur dient das Bild vom Baume häufig zur Bezeichnung für die Gerechten [2]), und diese Bedeutung scheint mir der Ausdruck auch hier zu haben. Hin-

---

[1]) Agrapha [2] 383 Anm.

[2]) Vgl. die Bildersprache des Ps 1, welcher den Gerechten mit einem grünenden Baum vergleicht (hierzu Justin, Dialogus cum Tryphone 86). Ps 91, 13. In eschatologischem Zusammenhang u. a. Ps 95, 12:

τότε ἀγαλλίασονται πάντα τὰ ξύλα τοῦ δρυμοῦ
πρὸ προσώπου Κυρίου, ὅτι ἔρχεται,
ὅτι ἔρχεται κρῖναι τὴν γῆν.

In Ps Sal werden die Gerechten Bäume des Lebens genannt: *ὁ παράδεισος τοῦ κυρίου τὰ ξύλα τῆς ζωῆς ὅσιοι αὐτοῦ.* Auch sonst ist der Baum als Vergleichsobjekt beliebt in der jüdischen Literatur. Vgl. Ez 17, 22; in Bar 36, 10 wird der Zeder befohlen unterzugehen und zu schlafen in Trübsal und in Qual zu ruhen bis ihre letzte Zeit komme. Im Buch der Weish (zwischen Philo und Sirach abgefaßt nach Volz, Eschatologie 50) erscheint die Arche als

sichtlich des Sinnes des Fragmentes kann man an ein Doppeltes denken. Das ἀναστῇ läßt sich kaum von einem unbelebten Wesen aussagen; in echt apokalyptischer Weise ist hier (wie in dem ἐκ ξύλου αἷμα στάξει) ein Sprung vom Bilde in die Wirklichkeit gemacht. Der in Frage kommende Baum ist ein Bild für das Volk Israel in der Endzeit oder für die Gerechten; es veranschaulicht die der Heilsvollendung vorausgehenden Drangsale und die schließliche Erhebung und Auferstehung zum Heil. Für ersteres wäre das Gleichnis Christi vom verfluchten Feigenbaum eine nicht unpassende Analogie, denn hier hat Christus offenbar das jüdische Volk im Auge. Für die zweite Auffassung gibt uns das Henochbuch eine anschauliche Parallele; 10, 17 lesen der griechische Text und drei äthiopische Hss: „Und nun werden alle Gerechten entfliehen und sie werden leben, bis sie 1000 Kinder erzeugen"; alle übrigen äthiopischen Hss vertreten einen für solche, welche mit der jüdischen Eschatologie nicht vertraut sind, schwer verständlichen Text: „sie beugen sich." Das Bild ist vom Baume entnommen. Wie in heftigem Sturme der Baum sich niederbeugt, aber nicht zu Grunde geht, so werden auch die Gerechten in den Stürmen der Endzeit entrinnen. Die heftigsten Verfolgungen, die sogar blutige Opfer kosten, die furchtbaren Endkatastrophen, die Messiaswehen, vermögen den Gerechten nicht zu brechen; der Sturm geht über ihn weg [1]). Vielleicht ist bei dem ἀναστῇ an einen wirklichen Tod gedacht, dem die Auferstehung zum ewigen Leben nachfolgt, vielleicht bloß an einen Schlaf, den Gott über die Gerechlen kommen läßt, oder an die Verwandlung der Körper. Daß diese Auffassung einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit besitzt, ergibt sich auch aus dem Umstande, daß κλίνειν in der LXX eine Wie-

---

ein rettendes Holz c. 14, 5. Offenbar spielen die weitverbreiteten Vorstellungen vom Baum des Lebens hier eine gewisse Rolle, vgl. Js 65, 22; auch Offb 22, 19. Von hier wird auch der Zusatz der LXX zu Ps 96, 10 zu erklären sein, welcher keineswegs christlich zu sein braucht. Weitere Zeugnisse für den rein jüdischen Gebrauch von ξύλον s. Simon b. Jochai (150 nach Chr.) in Koh r. 1, 4; Eisenmenger, Entdecktes Judentum I 201; Ginzberg, Haggada in: Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums (1899) 224. Im NT ist der Baum beliebtes Vergleichsmotiv; vgl. Mt 2, 18; Lk 6, 43. 45 u. a.; vgl. auch 1 Klem 23, 3. 4; hierzu Resch, Agrapha [2] 325. Vgl. auch die Baumsymbolik in den Oden Salomos 11, 15 ff., in: TU 3. Folge V 4. Heft 41 u. sonst.

[1]) Es ist nicht unwahrscheinlich, daß in Lk 21, 28 der nämliche Gedanke zu Grunde liegt. S. auch Ps 69, 33.

dergabe des hebräischen שכב ist; vgl. Job 30, 37; der hebräische Ausdruck aber bezeichnet das Niedergebeugtwerden, insbesondere häufig das Liegen im Grabe [1]). Eine treffliche Parallele bietet die Talmudstelle Aboth VI, 10, wo es von der Thora heißt: „Wenn du gehst, wird sie dich geleiten, wenn du dich legst, wird sie über dich wachen, und wenn du aufwachst, wird sie dich unterhalten. Wenn du gehst, wird sie dich geleiten auf dieser Welt. Wenn du dich legst, wird sie über dich wachen im Grab; wenn du aufwachst, wird sie dich unterhalten, in der zukünftigen Welt [2]). So aufgefaßt, enthält das Fragment einen Hinweis auf die in den Propheten öfters erwähnte Rettung des sogenannten Restes in den Katastrophen der Endzeit [3]).

Der zweite Teil des Zitates kann auch für sich allein betrachtet werden, das Blutfließen würde dann ähnlich wie im 4. Esrabuche 4, 33; 5, 5 ein Zeichen der anbrechenden Endzeit darstellen [4]).

Auf jeden Fall mag das Gesagte genügen, um die Irrtümlichkeit jener Ansicht, welche dem apokryphen Jeremiasbuch auf Grund von Barnasbrief 12, 1 einen christlichen Verfasser geben will, darzutun. Freilich, daß eine solche Stelle von den Christen auf das Kreuz des Herrn bezogen werden konnte und es auch wurde, liegt auf der Hand; sie ist daher ebensowenig auffällig, als andere jüdische Texte, denen in der christlichen Literatur ein spezifisch christlicher Sinn unterlegt wurde.

Was nun die übrigen Stellen anbetrifft, welche von den altkirchlichen Schriftstellern dem Jeremias zugeschrieben werden, so bietet Resch [5]) eine Anzahl solcher, denen er eine Besprechung widmet und sie im Sinne seiner These vom

---

[1]) Levy, Chaldaeisches Wörterbuch, Leipzig 1876, 478.

[2]) Goldschmidt, Babylonischer Talmud VII 1176.

[3]) Vgl. übrigens auch die beachtenswerte Talmudstelle Jalkut II, 359: „Man sagt: In der Woche, da der Davidide kommt, bringt man eiserne Balken, die man auf seinen Hals (auf seine Schulter) legt, bis seine aufrechte Gestalt sich beugt, er schreit und weint, und seine Stimme dringt nach oben."

[4]) Bousset (Die Religion des Judentums [2] 287) zählt die Esrastelle zu den Schilderungen der Messiaswehen. Spuren des Jeremiasbuches vermutet in ihr Resch, Außerkanonische Paralleltexte zu Mt und Mk 374, während Veil (bei Hennecke, Handbuch ntl Apokryphen z. St.) umgekehrt Benutzung durch Barnabas annimmt.

[5]) Agrapha [2] 316—322.

christlichen Ursprung des Jeremiasbuches sprechen läßt [1]). Doch ist die Zusammenstellung unvollständg. Ich werde daher im folgenden noch einige Stellen und Momente besprechen, welche für die Ermittlung des Ursprunges dieser apokryphen Schrift in Betracht kommen.

Vorerst ist zu beachten, daß der Name des Baruch mit den Schriften des Jeremias eng verknüpft ist, denn jener ist nach Jer 36, 4 der Schreiber, dem Jeremias seine Prophezeiungen diktierte; 32, 12; 45, 1; vgl. 3 f. Er war sein Gefährte (Flavius Josephus, Antiquitates X, 9). Vgl. Jer 43, 3. 6. Die Folge davon ist, daß zuweilen die Zueignung der Schriften dieser beiden eine fluktuierende ist. Stücke der Baruchprophetie, zuweilen sogar das ganze Buch werden dem Jeremias zugeschrieben, so z. B. scheint in vielen Hss Bar 3, 36—38 unter dem Namen des Jeremias überliefert gewesen zu sein, so z. B. bei Evagrius [2]), Priscillian [3]), Cassian [4]),

---

[1]) Weder Logion 39 noch 40 brauchen notwendig christlich zu sein; sie könnten es zwar sein. Man muß bei den Zitaten der Kirchenväter nie vergessen, daß sie in ihren Beweisführungen gewöhnlich solche atl Stellen auswählten, die auch äußerlich den christlichen Lehrauffassungen günstig waren; aber daraus folgt nicht, daß jene Stellen darum christlich zu sein brauchen. Schwierigkeiten bereitet allein Logion 42, welches in der Tat christlich gefärbt zu sein scheint. Doch ist es nicht unmöglich, daß der Ausgangspunkt jenes Zusatzes zum sahidischen Jeremiaskodex in der Bibliothek der Congregatio de propaganda fide, der sich, wenigstens was das Zitat des Mtev anbetrifft, auch in der koptischen und in der abessinischen Bibel vorfindet (hinter Klgl und Brief Jer; vgl. Beer in: RE XVI [3] 252 Art. Pseudepigraphen des AT), anderswo zu suchen ist als in Mt 27, 9. Man fand das Bedürfnis, das kanonische Jeremiasbuch nach dieser Stelle des Mtev zu ergänzen und zu konformieren, wie dies in der eben erwähnten abessinischen und koptischen Bibel sowie in den Lektionarien auch geschehen ist. Gerade wegen des offenkundigen christlichen Charakters erscheint mir jener lange Zusatz zweifelhaft. Wenn nicht alles trügt, so ist es einfach eine, einer Homilie entnommene, von einem christlichen Abschreiber in den Text des Jer eingefügte Glosse. Dafür spricht das vereinfachte quem tradent filii Israelis anstatt des schwerer verständlichen *τοῦ τετιμημένου ὃν ἐτιμήσαντο* in Mt 27, 9. Ich glaube daher, daß jenes Logion 42 nicht dem ursprünglichen apokryphen Jeremiasbuche angehört hat.

[2]) Altercatio Simonis Judaei et Theophili Christiani, ed. Harnack in: TU I 3. Heft (1883) 18 f.; vgl. auch ebend. 19, 9.

[3]) Tractatus I, in: CSEL XVIII 5, 18; Tractatus V ebend. 67, 3.

[4]) Contra Nestorium liber III, 9, in: CSEL XVII 295, 11.

Laktantius [1]). Das literarische Verhältnis zwischen den Baruch- und Jeremiasschriften ist meines Wissens noch nicht untersucht. Es ist sehr wahrscheinlich, daß unsere apokryphe Rezension des kanonischen Jeremias eine solche Baruchschrift darstellt.

Ein außerkanonisches Jeremiaszitat, welches sich teilweise an Bar 3, 38 anlehnt, ist von Cyprian überliefert [2]): „Hic Deus noster et non deputabitur alius absque illo qui invenit omnem viam prudentiae et dedit eam Jacob puero suo et Israel dilecto suo. Post haec in terris visus est et cum hominibus conversatus est". Es handelt sich nicht um den Messias, sondern um Gott selber, welcher in der Endzeit sein Volk heimsucht und mit ihm wieder verkehrt, wie einst mit Adam in der Paradieseszeit [3]). Weitere dem Jeremias beigelegte Stellen weist das von D. Morin herausgegebene Lectionarium Toletanum oder der Liber comicus auf [4]). Nicht zu entscheiden ist der Charakter der bei Aphraates dem Jeremias in den Mund gelegten Worte [5]). Abschließend mag noch das von Resch unter die Fragmente der apokryphen Jeremiasschrift gerechnete Agraphon 8 erwähnt werden [6]). Es ist möglich, daß Eph 5, 14 aus dieser Quelle geflossen ist, aber immerhin ist es sehr unsicher. Der Gedanke, den das Zitat ausdrückt, ist jüdisch (s. oben S. 130).

Diese, wenn auch summarische Prüfung der wichtigsten unter dem Namen des Jeremias überlieferten außerkanonischen Schriftstellen hat ergeben, daß wir nirgends mit Sicherheit einen christlichen Charakter des sogenannten „apokryphen Jeremiasbuches" erkennen können; es ist daher eine übereilte Sache, wenn man mit vorgefaßter Meinung, der Verfasser sei ein Christ, an jenes

---

[1]) Institutiones IV, 13, in: CSEL XIX 318, 1. Epitome 39, ebend. 716, 3; vgl. auch Kommodian, Carmen apologeticum, in: CSEL XV 139 v. 369; bei Orosius (Liber apologeticus, in: CSEL V 654, 1) wird Bar 3, 1. 2 dem Jeremias zugeschrieben.

[2]) Testimoniorum libri adversus Judaeos II, 6, in: CSEL III 69, 5.

[3]) Man vergleiche damit die inhaltlich verwandte Stelle in Makk 2, 7. 8, die bekanntlich auch pseudojeremianisch ist: „Der Ort soll unbekannt bleiben, bis Gott sein Volk wieder zusammenbringen und sich gnädig erweisen wird. Alsdann wird der Herr diese Dinge sichtbar werden lassen, und die Herrlichkeit des Herrn wird in der Wolke erscheinen, wo sie sich zur Zeit Moses zeigte" usw.

[4]) Anecdota Maredsolana I 329.

[5]) Homilie XXIII, übers. von Bert, in: TU III 374 f.

[6]) Näheres über Ursprung und patristische Bezeugung von Eph 5, 14 siehe bei Resch, Agrapha [2] 32 f.

Justinsche Fragment herantritt. Die nachfolgende Untersuchung wird unsere bisherigen Feststellungen bestätigen.

Außer bei Justin begegnen wir dem Zitate noch sechsmal in den Schriften des heiligen Irenäus und zwar fünfmal bloß in der lateinischen Übersetzung. Der Umstand aber, daß sich letztere im allgemeinen eng, oft sogar sklavisch an den vorgefundenen Urtext anschließt, berechtigt uns zur Annahme, daß die auffälligen Varianten auch im griechischen Texte des Irenäus standen. Sie erklären sich wohl am ehesten durch die Annahme, daß dem Irenäus mehrere Hss des apokryphen Jeremiasbuches zur Verfügung standen, welche einen ungleichen Text boten. Da unsere kritische Untersuchung des Zitates hauptsächlich darauf ausgeht, dessen ursprünglichen Sinn zu ergründen, so soll in diesem Zusammenhang der Kontext nur insofern berücksichtigt werden, als die exegetische Verwertung des Fragmentes durch Irenäus uns Aufschluß gibt, wie man es damals auffaßte. Der Übersichtlichkeit halber lasse ich sämtliche Stellen, welche das Fragment enthalten, folgen.

Nr. 1. Justin, Dialogus cum Tryphone c. 72: *καὶ ἀπὸ τῶν λόγων τοῦ αὐτοῦ Ἱερεμίου ὁμοίως ταῦτα περιέκοψαν· ἐμνήσθη δὲ ὁ κύριος ὁ θεὸς ἀπὸ Ἰσραὴλ τῶν νεκρῶν αὐτοῦ, τῶν κεκοιμημένων εἰς γῆν χώματος, καὶ κατέβη πρὸς αὐτοὺς εὐαγγελίσασθαι αὐτοῖς τὸ σωτήριον αὐτοῦ.*

Nr. 2. Irenäus, Schrift zum Erweis der apostolischen Verkündigung c. 78 in: TU XXXI 3. Folge, 1. Heft 42: „Und in Jeremia verkündet er seinen Tod und seine Niederfahrt zur Hölle folgendermaßen: ‚Und der Herr, der Heilige Israels gedachte seiner Toten, der früher Entschlafenen in der Erde, und ist zu ihnen hinabgestiegen, um sein Heil zu verkündigen, um sie zu retten.‘ Hier erklärt er auch die Ursachen seines Todes, denn sein Herabsteigen in die Hölle war zur Errettung der Gestorbenen.“

Nr. 3. Adversus haereses III, 20, 4: Et quoniam non solum homo erat qui moriebatur pro nobis Esaias[1]) dicit: Et commemoratus est dominus sanctus Israel mortuorum suorum, qui dormierant in terra sepultionis et descendit ad eos evangelizare salutem quae est ab eo ut salvaret eos.

---

[1]) Bei der ersten Erwähnung des Zitates im Werke des Irenäus erscheint dasselbe unter dem Namen des Isaias, offenbar eine Korrektur eines Schreibers, welcher die Stelle vergebens im kanonischen Jer gesucht hatte. Im nachfolgenden Buche ist das Zitat richtig eingeführt, wie bei Nr. 2.

Nr. 4. Adversus haereses IV, 22, 1: Quapropter et recumbentibus eis (scl. discipulis) ministrabat escam, significans eos qui in terra recumbebant, quibus venit ministrare vitam. Sicut Hieremias ait: Recommemoratus est Dominus sanctus Israel mortuorum suorum, qui praedormierant in terra defossionis et descendit uti evangelizaret salutare suum ad salvandum eos.

Nr. 5. Adversus haereses IV, 33, 1: Duos adventus eius omnes annuntiaverunt prophetae: unum quidem, in quo homo in plaga fuit... et recommemoratus mortuorum suorum qui ante dormierant et descendens ad eos uti erueret eos et salvaret eos. Secundum autem, in quo super nubes veniet...[1]).

Nr. 6. Adversus haereses IV, 33. 12: Alii autem dicentes: Rememoratus est Dominus sanctus mortuorum suorum, qui praedormierunt in terra limi et descendit ad eos uti erigeret, ad salvandum illos.

Nr. 7. Adversus haereses V, 31, 1: Nunc autem tribus diebus conversatus est, ubi erant mortui, quemadmodum propheta ait de eo: Commemoratus est Dominus sanctorum mortuorum suorum, eorum qui ante dormierunt in terra sepelitionis et descendit ad eos extrahere eos et salvare eos.

Ein Blick auf die irenäische Textgestalt des Fragmentes zeigt uns, daß die Lesart Justins *ὁ θεὸς ἀπὸ Ἰσραήλ* eine Verschreibung aus *ὁ ἅγιος τοῦ Ἰ.* ist. Weit schwieriger aber gestaltet sich die Beurteilung der übrigen Varianten, die dem Sinn nach zwar zumeist identisch, dem Wortlaut nach aber verschieden sind. Dieser Umstand findet m. E. seine Erklärung nur darin, daß entweder Irenäus selbst aus hebräischen Quellen geschöpft hat oder seine Vorlagen auf solche zurückgehen, so daß wir es mit Übersetzungsvarianten zu tun hätten. Diese Vermutung wird bestärkt einerseits durch den Bericht des Hieronymus, wonach das apokryphe Jeremiasbuch hebräisch abgefaßt war; anderseits weist auch der ganze Aufbau und der Stil sowie der Sprachcharakter des Prophetenwortes auf hebräischen Ursprung hin.

Im folgenden soll daher eine Rückübersetzung des Fragmentes ins Hebräische versucht werden, ein Weg, der, wie sich herausstellen wird, für die Erklärung der Lesarten und für die Ermittlung des ursprünglichen Sinnes nicht fruchtlos sein wird.

---

[1]) Die drei letzten Stellen sind angeführt ohne den Namen des Jeremias; doch ist die Möglichkeit, an einen andern Propheten zu denken als an Jeremias, gering.

Die Textvarianten ἐμνήσθη δὲ, et commemoratus est, rememoratus est, recommemoratus est gehen offenbar auf das eine Wort zurück, auf זָכַר, einen Begriff, welcher der jüdischen Literatur sehr geläufig ist [1]). Die Bezeichnung in Nr. 2: der Herr, der Heilige Israels; Nr. 1: ὁ κύριος [ὁ ἅγιος τοῦ] Ἰσραήλ; Nr. 3, 4: dominus sanctus; Nr. 6. 7: dominus; Nr. 7: dominus sanctorum entspricht der hebräischen sehr beliebten Wortverbindung יְהוָה קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל [2]). Der Ausdruck קָדוֹשׁ war im Zeitalter Christi ein Epitheton Gottes; ja es war sogar sein Name geworden; daher begreift es sich, daß Irenäus in diesem Prophetenworte die Gottheit Christi ausgesprochen findet [3]). Die Verbindung „der Heilige Israels" ist älter als das bloße קָדוֹשׁ, ein Hinweis darauf, daß die Schrift weit über das christliche Zeitalter hinaufreichen mag; sie verschwindet allmählich im Spätjudentum. Die Variante in Nr. 7: sanctorum mortuorum verrät deutlich hebräischen Ursprung, indem wohl das ׳ von יִשְׂרָאֵל, möglicherweise als Abkürzung des letztern, mit dem vorhergehenden Wort verbunden wurde zu קְדוֹשָׁיו. Was nun den Sinn des Ausdruckes anbetrifft, so kann kein Zweifel darüber walten, daß es sich um Gott selber handelt, und nicht um den Messias [4]). Das gleichmäßig überlieferte „seiner Toten" entspricht einem hebräischen מֵתָיו. Zu beachten ist, daß es die Toten Jahwes sind, also keine beliebigen Toten, sondern jene, denen Gott das Heil in Aussicht gestellt hat [5]).

Die nähere Bestimmung dieser Toten machte dem oder den Übersetzern keine geringen Schwierigkeiten; denn hier stoßen wir auf merkwürdige Varianten.

Nr. 1 hat: τῶν κεκοιμημένων εἰς γῆν χώματος.

Nr. 2: der früher Entschlafenen in der Erde.

---

1) Ps 78, 39; 98, 3; 105, 8; 106, 45; Hab 3, 2; Lv 26, 42; Gn 8, 1; 19, 29; 30, 22; 42, 9; Ex 2, 24; Js 63, 11; Lk 1, 54. 72.

2) Vgl. Bousset, Die Religion des Judentums² 359, und die Stellensammlung in E. Hatch and H. A. Redpath, Concordance to the LXX and the other greek Versions of Old Testament, Oxford 1906.

3) Vgl. Bousset, Religion des Judentums² 356 f.

4) Abgesehen davon, daß in den Prophezeiungen mit der Bezeichnung „Herr" gewöhnlich Jahwe gemeint ist, beweist auch der Sprachgebrauch קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל, daß dessen Appellatio im gleichen Sinne aufzufassen ist. Ps 70, 22; 88, 19; Js 5, 19; 10, 20; 17, 7; 30, 12. 15; 31, 1; 37, 23; 41, 20; 43, 14; 45, 11; 47, 4; 48, 17; 55, 5; Dn 3, 35; Jer 2, 2 LXX; 3, 16 LXX; 50, 29 usw. Testamentum Simeon 6, bei: Kautzsch, Apokryphen u. Pseudepigraphen II 465.

5) Vgl. Ps 115, 17: Nicht alle, welche in die Unterwelt hinabsteigen, loben Gott. S. oben S. 182 f.

Nr. 3: qui dormierant in terra sepultionis.
Nr. 4: qui praedormierunt in terra defossionis.
Nr. 6: in terra limi.
Nr. 5: qui ante dormierant.

Nr. 7: qui ante dormierunt in terra sepelitionis. Ohne Zweifel lautete die Stelle im Urtext יְשֵׁנֵי אַדְמַת־עָפָר, ein Ausdruck, welcher in der Tat sehr schwer in eine andere Sprache zu übersetzen ist [1]; als Beleg vgl. Dn 12, 2; וְרַבִּים מִיְּשֵׁנֵי אַדְמַת־עָפָר LXX *καὶ πολλοὶ τῶν καθευδόντων ἐν γῆς χώματι.* Die Grundbedeutung der Wurzel עפר (עָפָר = Staub, Erde, oft Grab, ja auch Unterwelt) [2] ist: begraben; syr. ܛܡܪ; aram. עֲפַר, was noch deutlich durchklingt in den Übersetzungsvarianten sepultionis, defossionis, sepelitionis [3]. Was nun den Sinn des Ausdruckes angeht, so ist ein Doppeltes möglich. Man kann an den Schlaf der Toten am Zwischenort denken, eine Vorstellung, welche der jüdischen Literatur geläufig ist und teilweise auch in die christliche überging [4]; dann aber könnte ebensogut das Grab gemeint sein. Doch verstanden sowohl Justin wie Irenäus den Ausdruck im ersten Sinne, indem sie annehmen, Christus sei dorthin hinabgestiegen, wo jene Toten bis zu seinem Erscheinen schliefen [5].

Großes Interesse bieten die Varianten am Schluß des Zitates. Hier tritt eine Verschiedenheit der Termini ein, welche nicht bloß den äußern Wortlaut, sondern den Sinn selbst stark in Mitleidenschaft zieht. In Nr. 1—4 handelt es sich um eine Verkündigung des Heils in der Unterwelt; in 5—7 steigt Gott hinab, um einen Akt der Befreiung zu vollführen. Was erstere anbetrifft, so haben die Übersetzer die hebräische Konstruktion fast unverändert herübergenommen. Wiewohl das Personalpronomen *αὐτοῖς* bzw. eos,

---

[1]) Das Partizip von יָשֵׁן ist substantiviert und als Status constructus mit dem עדמת־עפר verbunden. Vgl. Parallelen bei König, Syntax der hebräischen Sprache § 241 e und 336. Der Genitiv hat dabei wohl die Bedeutung eines Adverbiale loci. Der Ausdruck war wohl stehend.

[2]) Vgl. Ps 22, 30; 30, 10; Job 20, 11; 21, 26; 7, 21; 19, 25; Ps 104, 29; Gn 3, 19. Dazu 4 Esr 7, 32; Bar 42, 8; 50, 2; Hen 51, 1; Phokyl. 103. Vgl. auch Volz, Eschatologie 249.

[3]) Vgl. auch Job 3, 13 hebräisch und LXX; Ps 13, 4; Jer 51, 39. 57.

[4]) Vgl. die Schilderung der Hadesfahrt Christi bei Aphraates, Homilie XXII, übers. von Bert, in: TU III 351.

[5]) Die LXX zu Dn 12, 2 übersetzt das יְשֵׁנֵי mit *καθευδόντων*, anders Mt 27, 52, Justin und Irenäus, ein Hinweis darauf, daß man nach Christus jene Gerechten als nicht mehr schlafend betrachtete.

illos nur von Justin und Nr. 4, 5, 7 überliefert ist, so ist es gleichwohl als ursprünglich zu betrachten [1]). Was den Gegenstand der Botschaft anbetrifft, das *σωτήριον αὐτοῦ,* so braucht kaum darauf hingewiesen werden, wie wichtig und überall im Vordergrund stehend dieser Begriff war. Es handelt sich um das Endheil. Den Ursprung der Formel halte ich für jüdisch, denn der Gedanke einer Verkündigung des Endheiles ist dem Judentum nicht fremd, vgl. Ps 96 und sonst. Der entsprechende Ausdruck im Hebräischen lautet בַּשֵּׂר יְשׁוּעָה [2]). Viel schwieriger ist, die Varianten von Nr. 5—7 „erueret eos, erigeret eos, extrahere eos" auf ein gemeinsames hebräisches Wort zurückzuführen. Das barbarische Latein in Nr. 7 weist darauf hin, daß diese Varianten wohl auf eine hebräische Infinitivform zurückgehen. Offenbar ist es ein Ausdruck, welcher, weil vielleicht etwas selten, den Übersetzern etwas Schwierigkeit machte und bei einer gewissen Elastizität mehrere Übersetzungen zuließ. Ein derartiger Ausdruck, welcher allen drei Lesarten entspricht, scheint mir das Verb מָשָׁה zu sein [3]). Den Schluß des Zitates hat uns Justin nicht überliefert, doch ist wegen der einstimmigen Bezeugung aller durch den Lyoner Bischof überlieferten Stellen an dessen Echtheit festzuhalten. Zweifel können höchstens bestehen hinsichtlich der Ursprünglichkeit des in Nr. 5 u. 7 überlieferten „et". In Nr. 2, 3, 4, 6 scheint der Finalsatz zu dem unmittelbar vorausgehenden Verb gezogen zn sein. Aus Gründen, die sich im folgenden ergeben werden, ist aber wohl der entsprechende hebräische Infinitiv auf „er stieg hinab" zurückzubeziehen. Ich stelle den Text folgendermaßen her:

וְזָכַר יְהוָה קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל
אֶת־ מֵתָיו יְשֵׁנֵי אַדְמַת־עָפָר
וְיָרַד אֲלֵיהֶם לְמָשׁוֹתָם וּלְהוֹשִׁיעָם
bzw. לְבַשְּׂרָם יְשׁוּעָתוֹ

[1]) Vgl. Jer 20, 15; Lk 1, 28. Vgl. Resch, TU X 3. Heft 78; Ps 40, 10; 96, 2; Js 61, 1; 1 Chr 16, 23; 1 Kg 31, 9 u. sonst.

[2]) Für die Rückübersetzung vgl. Ps 98, 3; 50, 23; 96, 2; 28, 2; Js 40, 5; 51, 5; 12, 2; 1 Chr. 16, 23; Js 33, 2; 49, 6. 8; 56, 1; 26, 1 und sonst.

[3]) Vgl. Ex 2, 10. Moses bekommt von diesem Worte seinen Namen, weil ihn die Königstochter aus dem Wasser gezogen hatte. Js 63, 11: וַיִּזְכֹּר יְמֵי־עוֹלָם מֹשֶׁה עַמּוֹ Gott erscheint hier als der Retter seines Volkes; mašah drückt somit zugleich die Idee der Rettung und des Herausziehens aus. Ähnlich 2 Kg 22, 17; יַמְשֵׁנִי מִמַּיִם רַבִּים LXX *ἕλκυσέ με ἐξ ὑδάτων*. Ebenfalls Ps 18, 17 (LXX *προσελάβετο*). Das Wort erhielt sich im syrischen ܡܫܐ. Vgl. Jo 6, 44 *ἕλκειν*.

Ich bezeichne die erste Lesart des Textes mit A und die zweite Lesart des dritten Stichus in Nr. 1, 2, 3, 4 mit B. Ein Vergleich zwischen den beiden ausschlaggebenden Varianten לְבַשְּׂרָם und לְמְשׁוֹתָם zeigt uns sofort deren gegenseitige Ähnlichkeit und man erkennt mühelos ihre Entstehung. Die Konsonanten מ und ב sowie ת und ר wurden verschrieben oder auch beim Lesen verwechselt, und so entstanden zwei verschiedene Lesarten, welche eine verschiedengestaltete Tätigkeit Gottes hinsichtlich der Toten ausdrückten.

Es erhebt sich nun aber die wichtige Frage, welche von den beiden Lesarten als die ältere zu gelten habe. Beide sind ungefähr gleich bezeugt. Wiewohl zwar das Justinsche Zeugnis weiter hinaufgeht als das des Irenäus Nr. 5—7, so glaube ich dennoch, daß die letztere der beiden Textgestalten den Vorzug der Ursprünglichkeit oder doch des höhern Alters für sich in Anspruch nehmen darf. Dafür spricht schon der Umstand, daß sie für das Verständnis schwieriger ist, als die Lesart „um ihnen zu verkünden"; dann aber scheint sie mir auch einen mehr jüdischen Charakter zu haben. Denn die Szene, welche der Verfasser der Prophetie im Auge hat, ist die Auferweckung der Gerechten in der Endzeit. Die Schilderung ist sehr drastisch: Jahwe ist es selber, welcher hinabsteigt zu seinen Toten, um sie aufzuerwecken und sie in sein Heil einzuführen [1]). Die Verbindung des Auferweckens und des Rettens ist eine sehr natürliche und macht durchaus den Eindruck der Ursprünglichkeit. Hingegen ließe sich zur Not eine, der eigentlichen Mitteilung des Heiles vorausgehende Ankündigung auch vom jüdischen Standpunkt aus noch verstehen, wiewohl zwar das Judentum von einer Ankündigung der Auferstehung und des Endheiles in dem Sinne, wie sie Christus und das junge Christentum lehrten, nichts wußte. Auferstehung, Messias, Endheil lagen zeitlich in der gleichen Perspektive. Das *εὐαγγελίσασθαι* kann daher jüdischen Ursprungs sein, wenn es dem Akt der Rettung unmittelbar vorausgeht und in gewissem Sinne mit demselben zusammenfällt [2]). Doch will es fast scheinen, als ob jene Textgestalt, welche

[1]) Vgl. auch die Schilderung der Endzeit in Js 9, 1, wo das Licht Gottes im Hades erscheint: „Das Volk, das im Dunkel wandelt, hat ein großes Licht gesehen; die da wohnen in Todesschatten, über denen blitzt Licht auf." Nach Js 60, 1 f.; 60, 19 ist Jahwe selber das Licht, welches am Anfang der Heileszeit leuchtet.

[2]) Vgl. hierzu Ps 2, 6.

die Tätigkeit Gottes im Hades als eine Verkündung der frohen Botschaft des Heiles beschreibt, christlich beeinflußt sei, wenn wir in Betracht ziehen, daß unter den christlichen Theologen im zweiten Jahrhundert die Meinung stark verbreitet war, außer Christum sei niemand in den Himmel gelangt.

In solchen Kreisen, wo diese Ansicht herrschte, hielt man noch am jüdischen Glauben an die Zwischenzuständlichkeit der Gerechten fest. Die Unterwelt war der Warteort für alle bis zur Auferstehung. Selbstverständlich reduzierte sich da die Tätigkeit Christi auf ein bloßes Besuchen der daselbst weilenden verstorbenen Gerechten und auf ein Ankündigen sei es der Erlösung, sei es der zukünftigen Auferstehung [1]. Es ist daher nicht unglaubhaft, daß doktrinäre Voreingenommenheit einen christlichen Leser der jüdischen Jeremiasschrift, welcher in der merkwürdigen Stelle eine Prophezeiung der Hadesfahrt Christi sah, aus einem überlieferten למשחם ein לבשרם herauslesen ließ [2].

Die Wichtigkeit des gefundenen Resultates liegt auf der Hand: Das von Justin und Irenäus überlieferte Fragment des Jeremiasbuches ist in der von uns als ursprünglich betrachteten Form durchaus jüdischen Ursprungs; aber auch jene Textgestalt, welche Jahwe in der Unterwelt die Freudenbotschaft vom Eintreffen des Heils verkünden läßt, schließt jenen nicht aus. Für die urchristliche Lehre von der Höllenfahrt ist diese Einsicht von nicht geringer Bedeutung; das Fragment der apokryphen Jeremiasschrift bildet einen neuen Anhaltspunkt, an welchem wir beurteilen können, wie das Judentum der christlichen Lehre vom Descensus vorgearbeitet hat: Wir erfahren, daß man schon in jüdischen Kreisen den Befreiungsakt, die Auferweckung der Gerechten zum Heil, als durch eine Niederfahrt Jahwes in die Unterwelt geschehend sich vorstellte. Eine derartige Aussage aber war wie geschaffen, um auf Christus bezogen zu werden. An die Stelle Jahwes tritt der Messias der

---

[1] In meiner patristischen, dogmengeschichtlichen Abhandlung wird dieser Punkt noch ausführlich zur Sprache kommen.

[2] Eine derartige Änderung des ursprünglichen Textes wäre keine auffällige Erscheinung für jene Zeit, wo man sich große Freiheiten erlaubte beim Übertragen der hebräischen Texte. Vgl. die Bemerkung des Papias zu den Übersetzungen des hebräischen Mtev: ἡρμήνευσεν δ' αὐτὰ ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος. Offenbar handelte es sich hier auch, wie vielleicht beim apokryphen Jeremias um Übersetzungen für den jeweiligen praktischen Gebrauch. Beachte hingegen unsere Erwägungen zu Gunsten des jüdischen Charakters von לבשרם. S. oben S. 215.

Christen. Die ursprünglich jenem zueignenden Eigenschaften und Tätigkeiten werden auch auf diesen übertragen. So wird das Auferwecken der Toten zum Zwecke ihrer Einführung ins Endheil nach christlicher Auffassung eine Funktion des Messias, während die ältern und auch die Großzahl der jungen jüdischen Quellen die Auferweckung der Toten als ein Prärogativ Jahwes betrachteten [1]). Die jüdische Auffassung macht sich noch deutlich bemerkbar bei den christlichen Schriftstellern. Nach Paulus 1 Kor 6, 14; 2 Kor 4, 14; Röm 8, 11 u. sonst ist es Gott, welcher die Toten erweckt; aber auch der Messias Christus spielt dabei eine wesentliche Rolle;

---

[1]) Vgl. Dt 32, 19: „Ich töte und belebe"; 1 Kg 2, 6: „Der Ewige tötet und belebt; er senkt in die Gruft und bringt wieder hervor"; Os 13, 14: „Von der Macht der Scheol befreie ich sie, vom Tode erlöse ieh sie; wo sind deine Drohungen, o Tod, deine Seuchen, o Hölle." Vgl. auch 6, 2; Js 26, 19; Ez 37, 5—10: „So verheißt der Ewige diesen Gebeinen: Siehe, ich bringe in euch einen Geist und ihr werdet wieder aufleben, ich gebe euch Nerven und lasse euch mit Fleisch überwachsen und mit Haut überziehen. Ich öffne euere Gräber, lasse euch aus euern Gräbern hervorsteigen, mein Volk." Vgl. auch die Erzählungen in 1 Kg 17, 17—24; 2 Kg 4, 18—37; Job 19, 25. Ps 139, 17 ist von einem Erlöser die Rede. 2 Makk 7, 11 hofft der von Antiochus gemarterte Jüngling von Gott die Glieder wieder zu erhalten. Nach dem rabbinischen Schrifttum ist es Gott, welcher durch die Propheten die Totenerweckungen bewirkte. In Job 42, 17 nennt die LXX den Herrn als Auferwecker. 2 Makk 7, 9. 14. 23; 14, 36; Bar 45, 15 f.; Test. Dan 5; Sibille IV, 180. Dann vgl. insbesondere die passenden Parallelen in 4 Esr 2, 16: „Et resuscitabo mortuos de locis suis et de monumentis educam illos, quoniam cognovi nomen meum in illis. 30. Jucundare, mater, cum filiis tuis, quia ego te eripiam, dicit Dominus. 31. Filios tuos dormientes memorabor, quoniam ego eos educam de latibulis terrae et misericordiam cum illis faciam, quoniam ego misericors dicit deus omnipotens." (Sir 24, 45. lat.) Beachte die Ähnlichkeit mit unserm pseudojeremianischen Zitate. Auch bei 4 Esr vollzieht Gott in eigener Person die Herausführung der Toten aus ihren Wohnstätten. Eisenmenger (Entdecktes Judentum II [Königsberg 1711] 896 ff.) erwähnt Stellen aus Rabbinern der spätern Zeit, welche die gleiche Anschauung vortragen. Von R. Johanan ist der Spruch überliefert, wonach Gott allein drei Schlüssel besitzt, die er niemandem gibt: den Schlüssel der Geburt, des Regens und der Totenerweckung. Letztere wird begründet mit Ez 37, 13. Bezeichnend auch ist die zweite Bitte des jüdischen Stundengebetes: „Du bist allmächtig und stark, du bist einer, der die Toten auferweckt und den Geist wiederkehren und den Tau herunterkommen läßt, der Leben erhält, der die Toten belebt. Gepriesen seist du Gott der die Toten belebt". Vgl. Volz 247; Bousset, Religion des Judentums [2] 315. In ganz späten Quellen freilich wird auch dem Messias das Amt der Totenerweckung übertragen. Eisenmenger (a. a. O. 879) zitiert eine jüdische Schrift, in welcher es vom Messias heißt „dieweil er diejenigen, welche in der Erde schlafen, auferwecken wird". Ähnlich R. Elieser und

er ist das unerläßliche Mittel, die Vorbedingung und Grundlage, ohne welche die Auferstehung der entschlafenen Gläubigen zum Endheil sich nicht vollzieht. Vgl. 1 Kor 15, 21 f. Bei Johannes aber tritt uns die neue Auffassung mit einer großen Bestimmtheit entgegen. Hier vindiziert sich Christus — das Jo legt einen merklichen Nachdruck darauf — das Recht der Totenerweckung; vgl. 5, 21. 29; 6, 40; 11, 25; 11; Offb 1, 18 u. sonst. Es steht mit aller Sicherheit fest, daß der Glaube an die Rolle des christlichen Messias als Totenerweckers in der Endzeit urchristliches Gut ist. Die christliche Literatur der Folgezeit [1]) steht auf dem gleichen Standpunkt. Doch ist es unnötig, diesen Umschwung, der vor sich gegangen war, noch näher zu beleuchten. Das Gesagte wirft genügendes Licht auf unser Fragment des Jeremiasbuches, welches ebenfalls ein Moment darstellt in der Geschichte dieses Umschwunges. Hier ergibt sich mit Gewißheit, daß man im christlichen Altertum auch dem höllenfahrenden bzw. aus der Unterwelt auferstehenden Christus als solchem die Rolle des Totenauferweckers zusprach auf Grund von Prophezeiungeu, die sich zwar ursprünglich auf Jahwe bezogen, aber infolge wirklich stattgehabter Totenerweckungen auf Christum, den Messias der Christen,

---

Maimonides ebenda. S. insbesondere auch Weber, Jüdische Theologie [2] 368 f. Er erwähnt eine ganze Anzahl von Stellen, wo der Messias die Toten bei der ersten Auferstehung aus der Unterwelt holt. Vielleicht liegt hier christliche Beeinflussung dieses spätjüdischen Messiasbildes vor; vielleicht auch entstammt diese Auffassung dem exegetischen Aufbau atl Stellen, in denen ein In- und Übergreifen göttlicher und messianischer Funktionen stattfindet.

[1]) Vgl. z B. Ignatius von Antiochien, Ad Trallios 9, 2; Ad Magnesios 9, 2; Ad Smyrnaeos 2, 1; 7, 1; Sibylle VI, 14 f. (doch dazu VIII, 81 f.) bei Hennecke, Ntl Apokryphen 327, 1; VIII, 169, ebd. 330, 33: „Und dann wird der heilige Herrscher der ganzen Erde Zepter halten und in alle Ewigkeiten, er, der die Toten erweckt"; II, 238 ebenda 341, 10; I, 355, ebend. 338, 3: „austreiben wird er die Dämonen, es wird eine Auferstehung der Toten sein" Vgl. Mt 27, 51 f. Ephräm der Syrer folgert die Gottheit Jesu aus dem Umstand, daß nur er die Schlüssel zur Unterwelt habe, und es nur einen Schlüssel gebe, denjenigen des Schöpfers, der allein Körper herzustellen und Tote aufzuerwecken vermöge: Carmina Nisibena XXXVII 9 f. (ed. Bickel 151; vgl. hierzu den Ausspruch des Johanan, s. oben S. 218 A. 1; und die johanneische Auffassung in Offb 1, 18); dann Carmina Nisibena LXXII das Responsorium: „Gloria sit tibi, o rex Christe, qui excitabis dormientes per sonum tubae tuae;LXXIII: Gloria sit filio qui per sonum cornuus suis aperiet sepulcra et suscitabit mortuos" u. sonst. Vgl. auch Cyrillus, In Joel commentarius, ed. Aubert III 241 u. a. m. Vgl. auch Pistis Sophia, ed. Schmidt, in: Gr. Chr. Schr. Koptisch-gnostische Schriften I 214, 24 f.

zutrafen. Diese Totenerweckungen haben wir oben kennen gelernt: Es ist der erste Evangelist, welcher von ihnen berichtet. Hiermit aber wird eine enge Verbindungslinie geschaffen zwischen dem Mtev und der oben als ursprünglich bezeichneten Textgestalt A (Nr. 5, 6. 7) des pseudojeremianischen Fragmentes. Die Verwandtschaft des ersten Evangeliums mit dem apokryphen Jeremias ist ja auch äußerlich gut bezeugt; vgl. Mt 27, 9 s. oben; die Variante in Nr. 7: „sanctorum" erinnert stark an die Erwähnung der πολλῶν ἁγίων des Mtev; desgleichen liegt eine vielleicht wörtliche Anlehnung in der Bezeichnung der Heiligen als κεκοιμημένοι vor. Unter Voraussetzung eines solchen Abhängigkeitsverhältnisses ergibt sich eine dreifache Folgerung:

1. Wahrscheinlich kannte Matthäus die von Jrenäus (Nr. 5, 6, 7) überlieferte Textgestalt A des Pseudojeremias.

2. Das pseudojeremianische Zitat liefert uns einen weitern Anhaltspunkt für unsere oben dargelegte Ansicht, daß zwischen der Auferstehung der Leiber vieler entschlafenen Heiligen und der Hadesfahrt Christi ein enger Zusammenhang besteht.

3. Die Synoptiker bzw. Mt stehen auf dem gleichen Boden wie das Johannesevangelium: Christus ist der eschatologische Totenerwecker; denn wenn jene Auferstehung einer Anzahl von Heiligen auch bloß eine partielle war, so war es doch in der Meinung des ersten Evangelisten eine wirkliche, definitive. In analoger Weise wurde daher Christus wohl auch als Totenauferwecker, Spender und Mitteiler des Heiles in der Endzeit betrachtet.

Man könnte nun die Frage aufwerfen, welches der Maßstab einer derartigen Auffassung Christi und seiner messianischen Funktionen war: War es das von vielen[1]) gekannte und erlebte Faktum der Auferweckung und der Erscheinungen jener Heiligen, welches jenen Glauben an Christus als den eigentlichen Bringer des eschatologischen Heiles verursachte, oder waren es umgekehrt anderweitige Einflüsse, durch welche dieses christliche Messiasbild geschaffen wurde, wie etwa die Lehre und das ganze Leben Jesu oder die gebührende Würdigung der alten Prophezeiungen über Jahwe als den Bringer und Herbeiführer des Heils, welche man auf den menschgewordenen Gottessohn bezog? Offenbar liegt ein Zusammengehen dieser Ursachen vor. Sowohl die von Jesus gewirkten, wunderbaren Totenerweckungen während seiner öffent-

---

[1]) Vgl. Mt 27, 53: ἐνεφανίσθησαν πολλοῖς.

lichen Lehrtätigkeit, wie auch jenes Wunder nach der Auferstehung Jesu, machten gewiß einen großen Eindruck auf das Volk. Mit Leichtigkeit ließ sich der Schluß ziehen, daß Jesus nicht bloß der zukünftige Herrscher der Endzeit sein werde, sondern auch der Verleiher des Heiles für die Toten. Anderseits mögen die Aussagen Jesu über seine eigene Person, gestützt auf die Wunder, wohl auch das meiste dazu beigetragen haben, die Kluft, welche nach der jüdischen Theologie noch zwischen Gott und dem Messias bestand, in völliger Weise zu überbrücken, so daß die Jünger Jesu zur Überzeugung kamen, ihr Herr habe wesenhaften Anteil an den göttlichen Attributen und Funktionen. Ein ähnliches Verhältnis liegt vor in der Erhebung Christi zum Weltrichter, welche das Urchristentum auf Grund der Aussagen Jesu vorgenommen hat.

So betrachtet, stellt der Glaube an Christum als den Totenauferwecker und Bringer und Spender des Heiles hinsichtlich der vorchristlichen in der Unterwelt auf das Heil und die Auferstehung wartenden Gerechten, wie er repräsentiert wird durch das Mtev und die christliche Auffassung der ältesten Textgestalt A des eben behandelten pseudojeremianischen Fragmentes, ein neues, von der Kritik bisher übersehenes Glied dar in der Kette jener Zeugnisse, an denen wir mit Sicherheit erkennen können, daß das Urchristentum den gekreuzigten Messias Gott gleichstellte, indem es ihm göttliche Attribute und göttliche Funktionen zuwies. Insofern bietet die Höllenfahrt Christi auch für die Christologie des Urchristentums nicht geringes Interesse.

Man wird mir entgegenhalten, daß die Verwendung und Auffassung des pseudojeremianischen Zitates bei Irenäus in eine zu späte Zeit falle und keine sichern Schlüsse mehr zulasse auf die Beurteilung der Höllenfahrt Christi im Urchristentum, bzw. der damit verbundenen Auferweckung und Einführung atl Heiligen ins Heil. Der Einwurf wäre vielleicht nicht unberechtigt, wenn uns nicht noch ein anderes untrügliches Zeugnis zur Verfügung stände, welches, wiewohl der nachapostolischen Zeit angehörend, doch mit gutem Recht als Zeuge des urchristlichen Glaubens angerufen werden darf. Es ist dasjenige des heiligen Ignatius von Antiochien. Die in Betracht kommende Stelle bildete für die Ausleger vielfach ein Rätsel; nach unsern vorangegangenen Ausführungenaber kann über den Sinn derselben kaum mehr ein Zweifel bestehen.

In c. 8f. des Magnesierbriefes tadelt der gottbegeisterte Bischof das Verhalten einer judaisierenden Partei der Gemeinde zu Magnesia. Grund des Tadels bildete wahrscheinlich die Vernachlässigung der Sonntagsfeier infolge Überhandnehmens des jüdischen Rituals. Auf das Beispiel der ersten Judenchristen hinweisend, welche dem Sabbatdienst entsagt und den Tag des Herrn gefeiert hätten (9, 1), betont Ignatius die Notwendigkeit, nach den Regeln und Lehren des Christentums zu leben (10, 1); dies sei eine natürliche, unausweichbare Konsequenz der Jüngerschaft, deren Basis und einziger Existenzgrund niemand anders sei als Christus. In welchem Grade letzterer für die jetzt lebende Generation der Christen unentbehrlich sei, sollen die Magnesier an dem Umstande ermessen, daß sogar das ganze atl Prophetentum christozentrisch sei; sonst hätten die Propheten ihr Heil nicht erreichen können. Die Stelle lautet: *πῶς ἡμεῖς δυνησόμεθα ζῆσαι χωρὶς αὐτοῦ, οὗ καὶ οἱ προφῆται μαθηταὶ ὄντες τῷ πνεύματι ὡς διδάσκαλον αὐτὸν προσεδόκουν; καὶ διὰ τοῦτο, ὃν δικαίως ἀνέμενον, παρὼν ἤγειρεν αὐτοὺς ἐκ νεκρῶν* (9, 2).

Die Propheten sind nach Ignatius Schüler Christi im Geiste, und als solche erwarteten sie ihren Lehrer. Die mit *καὶ διὰ τοῦτο* eingeleitete Schlußbemerkung besagt die Erfüllung jener Hoffnung und jenes Wartens. Phil 5, 2 gibt uns nähern Aufschluß. Nach diesem Briefe stehen die Propheten in großer Verehrung; man betrachtet sie als Verkündiger des Ev. Mit Christus verbindet sie nicht bloß eine allgemeine Hoffnung auf das Heil der Endzeit, sondern ein eigentliches Warten [1]), wie in Magn. 9, 2. Diese Heilshoffnung, sowie ihr Glaube an den Erlöser ist der Grund ihrer Errettung (*πιστεύσαντες ἐσώθησαν*). Nach Ignatius also sind die atl Propheten bereits ins Heil eingegangen. „Sie sind mit Christus vereint" (*ἐν ἑνότητι Ἰησοῦ Χριστοῦ ὄντες*). Christus hat sie bereits

[1]) *καὶ τοὺς προφήτας δὲ ἀγαπῶμεν, διὰ τὸ καὶ αὐτοὺς εἰς τὸ εὐαγγέλιον κατηγγελκέναι καὶ εἰς αὐτὸν ἐλπίζειν καὶ αὐτὸν ἀναμένειν, ἐν ᾧ καὶ πιστεύσαντες ἐσώθησαν, ἐν ἑνότητι Ἰησοῦ Χριστοῦ ὄντες, ἀξιαγάπητοι καὶ ἀξιοθαύμαστοι ἅγιοι, ὑπὸ Ἰησοῦ Χριστοῦ μεμαρτυρημένοι καὶ συνηριθμημένοι ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τῆς κοινῆς ἐλπίδος.* Zu beachten ist, daß zwischen Hoffen und Warten unterschieden wird. Ersteres bezieht sich wohl auf die eigentlichen Prophezeiungen. Letzteres aber drückt eine intensivere Hoffnung aus, welche, zumeist auch örtlich bestimmt, auf ein eigentliches Zusammentreffen mit der erwarteten Person hinweist. Aus jüdischen wie aus spätern christlichen Quellen (Nikodemusev, Tertullian, Origenes u. a.) wissen wir, daß die Unterwelt der Warteort jener Gerechten war; wir dürfen daher die gleiche Anschauung auch bei Ignatius voraussetzen.

vor seinem Vater bekannt (ὑπὸ Χριστοῦ μεμαρτυρημένοι). Vgl. auch Phil 9, 1. 2. Die Form aber, unter der sich Ignatius die Verleihung des Heiles an diese „Heiligen" (Phil 5, 2) durch Christus vorstellte, erfahren wir in dem oben angeführten Zitat aus dem Magnesierbriefe: *παρὼν ἤγειρεν αὐτοὺς ἐκ νεκρῶν,* es geschah durch eine Auferweckung von den Toten. Wann diese Auferstehung jener Propheten stattfand, ist nicht gesagt; hingegen dürfte sich das hinzugefügte erläuternde *παρών* doch eben kaum anders auslegen lassen als von jenem Augenblick, wo Christus wirklich bei jenen Gerechten gegenwärtig war d. h., bei seinem Aufenthalt in der Unterwelt. Aber auch dann, wenn man den Ausdruck auf die Menschwerdung beziehen will (vgl. Phil 9, 2) mag kaum ein anderer Zeitpunkt in Betracht kommen als der bereits aus andern Quellen (Mtev, Jeremiasbuch, Oden Salomos) bekannte Moment, wo Christus bei seiner Auferstehung die Unterwelt verläßt. Übrigens scheint Ignatius auch sonst um die Höllenfahrt Jesu zu wissen, denn nach Trall. 9, 1 schauten beim Tod und bei der Kreuzigung Jesu die Himmlischen, die Irdischen und die Unterirdischen zu [1]. Wer unter jenen *καταχθόνιοι* verstanden war, ist nicht gesagt; doch wird man am ehesten an die Propheten des Alten Bundes zu denken haben; warteten doch diese auf den Erlöser, und sie mochten am Tode Jesu wohl das größte Interesse gehabt haben, weil mit demselben und mit der Auferstehung Jesu auch die Stunde ihres eigenen Heils schlagen sollte [2].

Das Zeugnis des heiligen Ignatius ist von um so größerer Bedeutung, weil, wie auch von der Goltz [3]) nachgewiesen hat, die

---

[1]) Monnier (Descente 69) geht zu weit, wenn er auf Grund dieser Stelle sofort von Christus als einem Erlöser der Engel, der Lebenden, und der Toten spricht.

[2]) Clemen (Niedergefahren 174) denkt bei der Stelle Ad Magnesios 9, 2 an eine Hadespredigt, welche die Propheten gehört und angenommen hätten. Er verwahrt sich gegen die Annahme, daß jene sich etwa ausschließlich an diese gewendet hätte. Diese Erwägung scheint mir schlecht angebracht zu sein; denn in der Regel wird überall da, wo man die Tätigkeit Christi hinsichtlich der Verstorbenen als ein Auferwecken derselben auffaßt, die Rettung und die Einführung der bereits auserwählten Gerechten ins Heil als Zweck der Niederfahrt Christi angegeben. Bei Ignatius dürfte es sich kaum anders verhalten. Die Mehrzahl der Dogmenhistoriker sieht in Magn. 9, 2 den Descensus ausgesprochen. Huidekoper, The belief of the first three centuries 10. Lightfoot, Patres apostolici z. St. Harnack, Dogmengeschichte I 146 Anm. Clemen, Niedergefahren 174. Monnier, Descente 69.

[3]) Ignatius von Antiochien, TU XII 3. Heft (1895) 174 f.

Theologie des antiochenischen Bischofes mit derjenigen des Johannes verwandt und von ihr abhängig ist. Bekanntlich aber legt kein ntl Buch so viel Gewicht auf die Christus eignende Macht, die Toten zu erwecken, wie die johanneischen Schriften. Man könnte hieraus den nicht unbegründeten Schluß ziehen, daß die ignatianische Auffassung der Höllenfahrt Christi auf Johannes zurückgehe. Diese Vermutung gewinnt an Wahrscheinlichkeit, wenn wir uns erinnern, daß Magnesia eine kleinasiatische Stadt war, in welchen Kreisen bekanntlich der Einfluß des Johannes mächtig gewirkt hatte. Nun aber ist in Magn. 9, 2 das Argument des heiligen Ignatius derart geformt, daß es das Vorhandensein jener Vorstellung von der Erweckung der Propheten bereits voraussetzt. Ist meine Vermutung richtig, so würde sich für Jo 8, 56, bekanntlich eine Stelle, vor welcher die Exegeten ratlos stehen, eine nicht unpassende Erklärung bieten, wenn man den Ausspruch des Herrn auf seine Höllenfahrt sich beziehen läßt [1]).

Die eben besprochene Auffassung der Höllenfahrt Christi, wie wir sie im Mtev und im Anschluß an die Besprechung des apokryphen Jeremiasbuches kennen gelernt haben, hat sich in der Folgezeit nicht verloren. Sie läßt sich, wie schon aus den außerkanonischen Parallelen zu Mt 27, 53 zu ersehen war, auch für die spätere Zeit noch reichlich belegen. Besonders in der syrischen Kirche scheint sie sich eines guten Ansehens erfreut zu haben, sowie in jenen Kreisen, wo das Nikodemusevangelium entstand und gelesen wurde; dann aber wird sie auch durch die christlichen Adamschriften und Adamlegenden vertreten [2]). Ihre gute äußere Bezeugung

---

[1]) Man beachte den apokalyptischen Ausdruck τὴν ἡμέραν τὴν ἐμήν. Auch P. Th. Calmes (Evangile selon S. Jean, Paris 1906, 301) denkt an eine „scène de l'existence posthume d'Abraham". Den „Tag" faßt Calmes als den Tod auf. Abraham schaue vom Limbus der Erfüllung der Verheißungen zu. Erwähnung verdient auch die Ansicht Belsers, Das Evangelium des heiligen Johannes, Freiburg 1905, 295 f. Abraham vernimmt in der Unterwelt von den Totenerweckungen, die Christus in Jo 5, 20. 21. 25 verhieß. Bei der Auferweckung der Tochter des Jairus Lk 8, 54 f. und des Jünglings von Naim hört Abraham die Stimme Jesu in der Unterwelt die Toten hervorrufen und freut sich über den Anbruch der messianischen Zeit. Vgl. auch die Verwendung dieser Stelle in der anatolischen Gnosis der Valentinianer: Excerpta ex scriptis Theodoti, ed. Potter, Nr. 18.

[2]) Das gewonnene Ergebnis betrachte ich nach den erhaltenen Quellen kaum als anfechtbar; es gibt uns ein verhältnismäßig klares Bild von der Höllenfahrt Christi, und zwar ein solches, welches wesentlich verschieden ist von jenem, das von den neuern Darstellern auf Grund haltloser Hypothesen (1 Petr 3, 19 etc.) als das ursprüngliche hingestellt wird.

gibt ihr keinen geringen Wert und weist ihr einen ehrenvollen Platz an in der Theologie des Urchristentums. Nicht weniger ausschlaggebend für ihr hohes Alter sind die Gründe der inneren Kritik, ihre nahe Verwandtschaft mit den jüdischen Anschauungen, welche, wie oben bei der Besprechung von Mt 27, 53 und der eben besprochenen Textgestalt A des apokryphen Jeremiaszitates nachgewiesen wurde, ihr als Grundlage dienten. Die zahlreichen Nachrichten über die Hadesfahrt Jesu, wie sie in den Adamschriften vorliegen, die, weil zu umfangreich und z. T. auch aus späterer Zeit stammen, hier nicht näher besprochen werden können, bestätigen das gefundenene Resultat.

Wenden wir uns zur zweiten Textgestalt B des pseudojeremianischen Fragmentes. Beim jetzigen Stand der Nachrichten, welche wir aus dem Urchristentum über die Hadesverkündigung haben, ist es nicht gut möglich, sich ein klares Bild zu verschaffen, wie man sich diesen Vorgang vorstellte. Wie schon oben bemerkt, kann diese, textlich besser bezeugte Form des Zitates noch gut jüdisch sein: Die Szene ist eschatologisch. Jahwe selbst steigt in eigener Person in die Unterwelt hinab und kündet seinen Toten, welche daselbst auf das Eintreffen der erhaltenen Versprechungen warten, den Anbruch des Heiles an. Dann will er sie retten, d. h. auferwecken und ins Endheil einführen. Wenn *εὐαγγελίσασθαι αὐτοῖς* = לבשרם die ursprüngliche, vom jüdischen Verfasser stammende Lesart ist, so ist die eben gegebene Erklärung gewiß die richtige, weil sonst die nachfolgende Erwähnung der Rettung unerklärt bliebe [1]). Den christlichen Erklärern dieser Stelle stand ein doppelter Weg offen: Entweder verbanden sie die Heilsankündigung Christi im Hades mit der Entrückung und Einführung der im Wartezustand befindlichen Gerechten ins Heil, oder sie legten den Nachdruck auf die erfolgte Ankündigung sei es der Erlösung, sei es der zukünftigen Auferstehung und ließen es dabei bewen-

[1]) Sowohl in der jüdischen wie auch in der christlichen Literatur pflegte man sich den Akt der Auferweckung als ein Herausrufen aus dem Grab und der Unterwelt vorzustellen. Vgl. z. B. Eisenmenger, Entdecktes Judentum II 903. Er zitiert eine jüdische Schrift, deren Alter mir zwar unbekannt ist. „Es haben auch unsere Rabbinen gesegnetes Gedächtnis gesagt, daß eine Stimme in der Höhlen sich ausbreiten und sagen werde: Wachet auf und singet, die ihr im Staube wohnet, daß ihr in ein volles Land kommt und euere Kinder euch sehen und sich erfreuen." Insbesondere aber vgl. Jo 5, 29, wo die Stimme Christi in der Endzeit ertönt und die Toten auferweckt und zum Leben ruft. Vgl. auch Eph 5, 14.

den, ohne eine weitere erlösende Tätigkeit Christi im Hades anzunehmen. Erstere Ansicht scheint mir Irenäus und die syrische Kirche zu vertreten; die am Schlusse der Didascalia überlieferte symbolhafte Formel erwähnt eine solche Verkündigung der Freudenbotschaft im Hades, während wir aus anderweitigen Quellen (Aphraates und Ephräm) wissen, daß man zugleich eine Verleihung des Heils an vorchristliche Gerechte bei der Höllenfahrt annahm. Die zweite Ansicht aber scheint mehr Vertreter gehabt zu haben in jenen Kreisen, wo man, die Martyrer ausgenommen, niemanden in den Himmel gelangt sein ließ als Christum allein; man schränkte daher die ganze Tätigkeit Christi auf einen Besuch bei den Gerechten und auf die Ankündigung des Heiles ein. (So Tertullian u. a.) Dies erklärt uns, weshalb Justin den letzten Teil des Zitates wegläßt.

Ich habe es bis jetzt vermieden den Ausdruck „Hadespredigt oder Verkündigung des Evangeliums“ zu gebrauchen. aus dem einfachen Grunde, weil diese Bezeichnungen sinnstörend wären und dem Wortlaute des Textes nicht entsprächen. Es kann sich nicht um eine Predigt handeln, deren Inhalt man annimmt oder verwirft; dies beweist der Umstand, daß jene Frohbotschaft sich nur an die „Toten Gottes“ richtete, welche nach übereinstimmendem Glauben des Judentums und der urchristlichen Gemeinde bereits zu den Auserwählten gerechnet wurden. Wir werden daher am ehesten an die Mitteilung eines Tatbestandes, eines bevorstehenden oder zukünftigen Ereignisses zu denken haben, dessen Eintreffen die Hörer interessierte. Das Zitat sagt es auch ausdrücklich, welches der Inhalt jener Botschaft war: Das Heil Jahwes bzw. Christi. Dies klingt entschieden anders als jene Worte, mit denen Christus und Johannes der Täufer auf Erden den Anbruch der messianischen Zeit verkündigten: *μετανοεῖτε ὅτι ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ*. Es ist das Heil schlechthin, welches jenen Toten verkündet wird; dessen Verleihung ist bloß noch eine Frage der Zeit und hängt nicht ab von der Annahme oder Nichtannahme der Botschaft seitens jener Toten. Es ist daher der Versuch, dem man zuweilen begegnet, das apokryphe Jeremiaswort mit 1 Petr 3, 19 in Beziehung zu setzen, oder sogar ein direktes Abhängigkeitsverhältnis anzunehmen, vollständig unberechtigt [1]).

---

[1]) Vgl. z. B. **Hart**, in: Expositor (1907) III 7. ser. 70; **Kelly**, The preaching to the spirits in prison 78.

Was nun das Alter der Textgestalt B anbetrifft, so reicht sie, falls sie ursprünglich ist, über Christus hinauf. Ist sie erst spätern Datums, so bietet uns die Nachricht Justins einen sichern Anhaltspunkt, welcher diesen Text in seinem Ms las. Des weitern knüpfte sehr wahrscheinlich auch das Petrusevangelium an das apokryphe Jeremiasbuch an, indem es von einem Kerygma des Kreuzes in der Unterwelt erzählt. Auch der Presbyter des Irenäus weiß von einer Verkündigung der Frohbotschaft im Hades, ein Umstand, welcher, wenn Anlehnung an das Jeremiasbuch vorliegt, darauf hinweist, daß diese Lesart schon im Ausgang des Urchristentums gekannt war [1]). Ich halte es nicht für ausgeschlossen, daß auch Offb 10, 7 eine auf die Hadesfahrt Christi sich beziehende Aussage darstellt.

Bei den wenigen Nachrichten, welche wir über die urchristliche Lehre von der Höllenfahrt Christi haben, können wir nicht mehr genau ermitteln, welchen Einfluß das jüdische Jeremiasbuch gehabt hat; aber daß es einen gewissen Einfluß ausgeübt hat, dürfte nach unsern Ausführungen ohne Zweifel der Fall sein. Aber selbst wenn das Gegenteil zuträfe, war unsere Untersuchung doch nicht wertlos, sondern im Gegenteil recht fruchtbar; sie wies uns den Weg und gab uns die Mittel in die Hand, die ältesten Zeugnisse über die Auffassung der Höllenfahrt in urchristlicher Zeit richtig verstehen und würdigen zu können; anderseits ermöglichte sie uns, wichtige Voraussetzungen und Grundlagen, welche die Lehre von der Hadesfahrt Christi im Judentum hatte, festzustellen. Das gewonnene Resultat [2]) ist eine glänzende Rechtfertigung der kirchlich-traditionellen Auffassung, nach welcher Christus bei seiner Höllenfahrt bloß den vorchristlichen Gerechten das Heil verliehen hat [3]).

[1]) Es ist sehr zweifelhaft, ob auch die sonderbare Stelle im Hirten des Hermas, wo die Apostel in der Unterwelt predigen und taufen, in Beziehung steht zu unserm Jeremiasfragment.

[2]) Zu einem gleichen Ergebnis scheint auch Prof. Loofs gekommen zu sein. Der Berichterstatter der Evangelischen Kirchenzeitung (Berlin 1900, 633) schreibt über dessen in Magdeburg gehaltenen Vortrag über die Auferstehung Christi: „Als Ergebnis seiner bisherigen Studien verkündet der Hallenser Professor, daß die katholische Auffassung des Descensus in ihren Grundgedanken nicht bloß als eine alte bis auf Ignatius hinaufzuverfolgende ist und als Anschauung des johanneischen Kreises in Kleinasien nachgewiesen werden könne, sondern auch die in der Bibel gelehrte, ursprüngliche sei. Offb 1, 18; Jo 8, 56; Mt 27, 52."

[3]) Hebr 11, 40 bedeutet keine Instanz gegen unsere Auffassung der Höllenfahrt Christi. Der Verfasser will bloß ausdrücken, daß es das gleiche Heil

4. Die Höllenfahrt Christi in den Oden Salomos.

Ein wertvolles Zeugnis für den Glauben des Urchristentums an eine Höllenfahrt Christi enthalten die im Jahre 1909 von J. Rendel Harris [1]) herausgegebenen Oden Salomos. Möglicherweise liegt ein ähnliches Verhältnis vor wie bei dem pseudojeremianischen Zitat des Justin, indem sehr wahrscheinlich die jüdische Grundschrift der Oden den Höllenfahrtsgedanken in irgend einer Form bereits kannte. Dieser Umstand mochte den christlichen Bearbeiter veranlaßt haben, die Oden besonders nach dieser Richtung zu überarbeiten. Die Schrift ist um so beachtenswerter, als auch die christliche Bearbeitung ins apostolische Zeitalter [2]) hinaufreichen dürfte und wir somit für die Hadesfahrt Jesu ein erstklassiges Zeugnis hätten, wie es ausdrücklicher im Urchristentum nicht zu finden ist.

Noch bevor die Grundschrift der Psalmen und Oden Salomos herausgegeben war, hatte mich das Studium der Höllenfahrtslehre in den koptisch-gnostischen Schriften zur Überzeugung gebracht, daß die letzte der fünf in der Pistis Sophia überlieferten Oden die christliche Höllenfahrtslehre ausspreche und zwar die traditionelle, wie wir sie an Hand von Mt 27, 52 f. und an Hand des justinschen Jeremiaszitates dargestellt haben.

Inhaltlich ist diese Ode [3]) ein Lied, welches dem Erlöser in den Mund gelegt ist zum Lobpreis Gottes für die Erlösung. Gott ist es, der den Erlöser „hinabgeführt hat aus den höhern Örtern, die oberhalb, und der ihn wieder hinaufgeführt hat aus den Örtern im Grunde unterhalb". Mit der Kraft Gottes besiegt der Erlöser alle Widersacher und bahnt für die Getreuen einen Weg in den Himmel. In V. 7 und 8 lesen wir: „Du hast sie aus Gräbern befreit und sie mitten aus den Leichnamen fortgeschafft. Du hast tote Gebeine genommen und sie mit einem Körper bekleidet und den Unbeweglichen hast du Lebenskraft gegeben. Dein Weg ist geworden Unzerstörbarkeit und dein Angesicht." Harnack [4]) wußte

ist, welches Gott für jene vorchristlichen Heiligen und für die nach Christus lebenden Gläubigen vorherbestimmte.

[1]) The Odes and Psalms of Solomon, now first publishd from the Syriac version, Cambridge 1909.

[2]) Vgl. Ad. Harnack, Ein jüdisch-christliches Psalmbuch aus dem ersten Jahrhundert TU 3. Reihe V 4. Heft (Leipzig 1910) 104 ff.

[3]) Harnack, a. a. O. 17. Ode 22.

[4]) Pistis Sophia, in: TU VII 2. Heft (Leipzig 1892) 46 ff.

s. Z. mit dieser Auferstehung des Fleisches — denn um eine solche handelt es sich in ganz offenkundiger Weise — nicht viel anzufangen. Er half sich mit der poetischen Sprache des Gnostikers, indem er meint: Ähnlich hätten sich wohl viele Gnostiker ausgedrückt: Die Erlösten sollen mit einem Leibe bekleidet werden, weil die Auferstehung der Weg zum Leben sei. Doch m. E. haben wir hier nichts anders als einen direkten Anschluß an die ursprünglichste Form, unter der man sich im Urchristentum die Erlösung und Mitteilung des Heils an die entschlafenen Auserwählten vorstellte. Die Auferweckung, von welcher hier die Rede ist, hat keinen allgemeinen Charakter. Nach V. 7 bleiben noch viele Leichname in den Gräbern. Aus V. 9 ergibt sich, daß es sich um eigentliche Auferweckte im eschatologischen Sinne handelt, denen Gott die Unvergänglichkeit auch dem Körper nach gegeben hat [1].

Nachdem nunmehr die pseudosalomonische Schrift fast ihrem ganzen Umfange nach vorliegt, ergibt sich mit aller Gewißheit, daß die Oden Salomos in ausführlicher Weise über die Höllenfahrt des Erlösers sprechen. Offenbar hat der christliche Dichter ein ganz besonderes Interesse an ihr gehabt; denn seine Sprache wird lebhaft und schwungvoll. Der ganze Vorgang wird mit großer Anschaulichkeit und nicht ohne poetischen Schwung und Schönheit des Ausdruckes erzählt. Die Stelle lautet (Ode 42, 13 ff.): „Ich bin nicht verschmäht worden, auch wenn man es von mir glaubte, (14) und ich bin nicht zu Grunde gegangen, auch wenn man es von mir dachte. (15) Die Hölle hat mich gesehen und war barmherzig, (16) und der Tod hat mich zurückkehren lassen und viele mit mir. (17) Essig und Bitterkeit bin ich ihm geworden, und ich stieg mit ihm (dem Tode) so tief wie sie (die Hölle) war. (18) Füße und Haupt machte er schlaff (lies: machte ich schlaff), denn sie konnten mein Antlitz nicht ertragen. (19) Und ich veranstaltete eine Versammlung der Lebenden unter seinen (des Todes) Toten und redete mit ihnen mit lebendigen Lippen, (20) damit mein Wort nicht vergeblich wäre.

[1] Der gnostische Verfasser der Pistis Sophia kann freilich die Ode nicht in diesem Sinne auffassen. Daher sehen wir, daß er im entsprechenden Psalm der Pistis Sophia andere Ausdrücke und neue Wendungen einführt, um die obigen Verse auf diese Weise auf die Befreiung aus dem Chaos und der Hyle und auf die Eingießung des Lichtes deuten zu können. Mit der Verleihung eines Körpers und der Lebenskraft weiß er nichts anzufangen; er mußte diese Begriffe gnostisch umdeuten, wenn er den ursprünglichen Sinn der Verse überhaupt noch kannte; denn eine wirkliche Auferstehung hatte im System der Gnostiker keinen Platz.

(21) Und es eilten zu mir jene, die gestorben waren, und riefen und sprachen: Erbarme dich unser, Sohn Gottes, und handle mit uns nach deiner Freundlichkeit, (22) und führe uns heraus aus den Banden der Finsternis, und öffne uns die Tür, durch die wir hinausgehen sollen, (23) denn wir sehen, daß unser Tod nicht an dich herantritt. (24) Laß auch uns erlöst sein mit dir, denn du bist unser Erlöser. (25) Ich aber hörte ihre Stimme und schrieb meinen Namen auf ihr Haupt, (26) denn freie Männer sind sie und mir gehören sie an. Hallelujah."

Der Tod und die Hölle sind personifiziert gedacht. Eigentümlich und einzig dastehend ist der Gedanke in V. 15, daß die Hölle den Erlöser sah und barmherzig war, und daß der Tod ihn und viele mit ihm zurückkehren ließ. Diese Ausdrucksweise dürfte aber eher eine poetische sein; denn die folgenden Verse zeigen an, daß sowohl der Tod wie auch die Hölle nicht freiwillig, sondern gezwungen den Besuch und die Wegführung vieler Toten über sich ergehen lassen mußten. Beim Bild vom Essig und von der Bitterkeit ist wohl an das Verschlingen gedacht. Der Tod sowohl wie der Hades werden vielfach, besonders in der heidnischen Literatur, mit einem drachenartigen Ungetüm verglichen (vgl. den siebenköpfigen Drachen in Ode 22, 5), welches die Toten verschlingt und in seinem Bauche birgt. Christus aber wurde dem Tode eine bittere, unverdauliche Speise [1]), die er nicht bei sich behalten konnte.

---

[1]) Falls Ode 24 vom Descensus handelt, so enthält auch sie in V. 2 f. einen ähnlichen Gedanken: „Und es fürchteten sich die Einwohner und die Seßhaften erschracken..." „Die Abgründe, die verborgen gewesen waren, öffneten sich und suchten den Herrn (ängstlich) wie Gebärende, und es wurde ihnen keine Speise gegeben, denn es war keine für sie vorhanden. Und man versiegelte die Abgründe mit dem Siegel des Herrn und es gingen zu Grunde durch diesen Gedanken sie, die vorher existiert hatten." Die Ode bietet dem Verständnis große Hindernisse; doch dürfte Harris im Recht bleiben, wenn er glaubt, es sei von der Höllenfahrt Christi die Rede. Hingegen ist die Verbindung des Descensus mit der Tauffoffenbarung sehr unwahrscheinlich, weil sich in der gesamten altkirchlichen Literatur keine Parallele findet. Nach den apokryphen Schilderungen empfangen die Bewohner der Unterwelt erst nachträglich Kunde von dem Erscheinen des Messias und von der Taufoffenbarung, nämlich nachdem Johannes der Täufer nach seiner Enthauptung in die Unterwelt hinuntergestiegen war. Hingegen könnte man bei der Erwähnung der Taube, die über dem niedersteigenden Gesalbten flattert, an den Geist der atl Offenbarung denken, welcher den in der Unterwelt harrenden Vorvätern Lob sang über ihn, und dessen Stimme sich ihnen kundgab. (Vgl. 1 Petr 1, 11.) Auch in Ode 7, 19 f. erhalten die Seher Kenntnis vom Erlöser

Der Verfasser denkt sich den Niederstieg Christi mit Lichterscheinung verbunden. Die Bewohner der Unterwelt, wohl der Tod und die Hölle selbst, vermögen den Anblick der lichtumfluteten Gestalt des Erlösers sowie das ihm innewohnende Leben nicht zu ertragen.

Über die Tätigkeit des niederfahrenden Erlösers gibt uns die Schrift mannigfachen Aufschluß. Christus ist, wiewohl im Todeszustand befindlich, im Besitz des Lebens. Der gewöhnliche Tod, dem die andern Toten unterworfen sind, tritt nicht an Christus heran[1]. Der Verfasser legt hierauf einen merklichen Nachdruck. Christus redet mit lebendigen Lippen. Er ruft nur die Lebendigen zu der Totenversammlung. Gemeint kann niemand anders sein als die entschlafenen Gerechten[2]. Solche, die im Zustand der Unbußfertigkeit ins Jenseits hinübergegangen sind, haben keinen Eintritt zur Versammlung. Die mir nicht recht verständlichen Worte des V. 20 können daher nicht zugunsten einer Bußpredigt bzw. Jenseitsbekehrung ausgelegt werden[3].

Eine positive Angabe über die Persönlichkeit derer, die Christus in der Unterwelt aufgesucht hat, scheint in Ode 7, 19 f. vorzuliegen. „Und der Höchste wird bekannt sein unter seinen Heiligen, denen die frohe Botschaft zu bringen, welche Lobgesänge haben auf die Ankunft des Herrn, (20) daß sie ihm entgegengehen und ihm lobsingen mit Freude und auf der viel-

und gehen ihm entgegen und preisen ihn. Die Erwähnung in 24, 3, daß die Abgründe sich öffnen, und zwar gewaltsam wie der Mutterschoß einer Gebärenden, und den Herrn aufnehmen wollen, kann m. E. kaum anders ausgelegt werden als mit Bezug auf den Descensus. Doch es ist keine Speise für sie. Sie können sie nicht behalten. Sie werden versiegelt mit dem Siegel des Herrn, wohl in Hinweis darauf, daß viele zurückbleiben mußten, nämlich jene (V. 9), die der Wahrheit verlustig gegangen waren, die sich in ihrem Herzen erhoben hatten. Sie wurden verworfen.

[1] Vgl. 42, 23 und unten S. 233 A. 1.

[2] Vgl. unsere obigen Ausführungen (S. 29 ff.) über den ursprünglichen Sinn der Formel *κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς*.

[3] Bei Marcion ist die Szene der Niederfahrt Christi ähnlich geschildert: Es sind aber nicht die Gerechten, die herzueilen, sondern Kain, die Sodomiter und Ägypter und ihresgleichen, das ganze Volk der Heiden, und alle werden vom Herrn gerettet. Abel, Henoch, Noe, Abraham, Isaak und Jakob, Moses, David, Salomon und die übrigen Gerechten, die Gott wohlgefällig waren, bekommen keinen Anteil am Heil, weil sie der Botschaft Jesu keinen Glauben schenkten, in der Annahme, der Gott des AT, der Demiurg wolle sie nur auf die Probe stellen. Ist etwa V. 20 „damit mein Wort nicht vergeblich wäre", eine Reaktion gegen marcionistische Anschauungen?

stimmigen Zither (21). Es sollen vor ihm hergehen die Seher und sollen sich vor ihm zeigen (22) und sollen preisen den Höchsten in seiner Liebe, denn er ist nahe und sieht“ [1]). Die Lebendigen von Ode 42, 19 sind hier näher gekennzeichnet als die Heiligen des Herrn [2]), als jene, die Lobgesänge haben auf die Ankunft des Herrn, als die Seher, die vor ihm hergehen und sich vor ihm zeigen.

Über den eigentlichen Gegenstand der Hadespredigt Christi erfahren wir nichts Näheres. Möglicherweise ist 17, 12: „Und ich gab meine Erkenntnis ohne Neid und mein Gebet in meiner Liebe“ eine Anspielung auf die Hadespredigt. Im übrigen wird ihr Inhalt den Bitten der entgegeneilenden Toten entsprochen haben. Es wird eine Verkündigung der Erlösung gewesen sein, in dem Sinne, wie die Toten sie von Christus erwarteten. Der Erlöser wird ihnen mitgeteilt haben, daß nunmehr die Barmherzigkeit Gottes sich auch an ihnen erfüllen werde und daß er gekommen sei, sie aus dem Hades in das Licht der Herrlichkeit zu führen; denn darin besteht nach der Ansicht des Verfassers hauptsächlich die Erlösung, die Christus den Hadesbewohnern bringt. Die Toten sind in den Banden der Finsternis. Der Hades ist finster und verschlossen durch die mit eisernen Riegeln versehenen Hadestore (vgl. 17, 8. 9. Nach Lk 16 scheint in der Unterwelt Licht zu sein, denn der reiche Prasser kann den armen Lazarus im Schoße Abrahams erblicken). Die Abgestorbenen, zu denen Christus geht, sind Gefangene (vgl. 17, 4. 8; 42, 22). Christus öffnet die eisernen Türen gewaltsam; das Eisen schmilzt bei seinem Erscheinen. Nichts bleibt ihm verschlossen; denn er ist die Pforte zu allem (17, 8 f.). Er hat die Gewalt, die Fesseln zu lösen (22, 4). Über die weitere Erlösungstätigkeit Christi erfahren wir aus Ode 17, falls hier wirklich vom Descensus die Rede ist, daß Christus in gleicher Weise, wie er selber eine neue Gestalt und ein neues Antlitz angenommen habe (17, 4), auch die Toten in sich verwandelt und in ihre Herzen seine

---

[1]) Vgl. hierzu unsere Erklärung von Ode 24, 1 f. oben S. 230 A. 1.

[2]) Vgl. hierzu das pseudojeremianische Zitat, wo der Herr ebenfalls zu seinen Heiligen hinabsteigt und ihnen Frohbotschaft bringt. Möglicherweise ist V. 19—22 jüdisch; dann wäre die Szene überirdisch gedacht und in die Endzeit zu verlegen. Ist hingegen die Stelle christlich, oder doch, was ich annehme, vom christlichen Verfasser, weil christlich aufgefaßt, ohne Überarbeitung stehen geblieben, so wird man sie wohl mit Ode 42, 19 in Verbindung setzen müssen. Vgl. auch Ode 17, 11, wo Christus nur zu seinen Gefangenen geht.

Frucht sät[1]). Wir können an die Frucht der Erlösung am Kreuze denken, die Christus den Toten mitteilt. Worin die Verwandlung besteht, ist schwer zu sagen. Wahrscheinlich wird darunter das neue Leben der Gnade, der Erlösung, der Verherrlichung gemeint sein (vgl. 15, 8 f.).

In Ode 42, 25 lesen wir, daß der Erlöser den Toten seinen Namen auf das Haupt schreibt[2]). Hiermit ist wohl das gleiche ausgedrückt, wie in Ode 17, 13: „Sie empfingen meinen Segen und wurden gerettet." Anderseits weist die Handauflegung auf eine Besitzergreifung hin. Christus erklärt die Toten frei von der Gefangenschaft des Hades und des Todes und zieht sie zugleich als sein Eigentum, als seine Erlösten an sich. Sie gehören fortan ihm an, er ist ihr Haupt und sie sind seine Glieder (vgl. 11, 10). Sie scharen sich zu ihm und jubeln ihm zu: „Preis dir, unserm Haupte, dem Herrn, dem Gesalbten. Hallelujah" (17, 14. 15). Es lassen sich in den Oden Salomos noch einige andere Stellen namhaft machen, die mit großer Wahrscheinlichkeit auf den Descensus bzw. auf die Errettung der Seelen aus der Unterwelt Bezug haben. Vielleicht sind sie aber rein jüdisches Gut und würden im letztern Falle von der Auferstehung des jüngsten Tages und vom Endheil handeln.

Vorerst lesen wir in Ode 29, 4: „Er führte mich hinauf aus den Tiefen der Hölle und riß mich aus dem Rachen des Todes." In ähnlicher Weise schildert uns Ode 21, wie der erlöste Gerechte seine Arme emporhält zu Gott, der ihn erhöht hat zu seiner Gnade und zu seiner Erlösung. Die Finsternis hat er abgelegt und das Licht angezogen. Glieder sind ihm zuteil geworden. Seine Seele ist mit Gliedern ausgestattet worden, in denen keine Pein und keine Leiden sind. Der Verfasser denkt sich die stattgehabte Erlösung

---

[1]) Wenn, was sehr wahrscheinlich ist, Ode 17 Hinweise auf die Höllenfahrt enthält, so bietet V. 6 eine Parallele zu 42, 23. Alle, die den Herrn sehen, sind erstaunt, und er kommt ihnen vor wie ein Fremder. Vgl. 17, 4. Christus nimmt Antlitz und Gestalt einer neuen Person an und geht in sie hinein.

[2]) Vgl. hierzu Ode 8, 21: „Ich habe Verstand und Herz gewollt und geschaffen und sie sind mein, und zu meiner Rechten habe ich meine Auserwählten gestellt, (22)... Und sie sollen nicht meines Namens beraubt werden, denn er ist mit ihnen." Das Bild von der Namenmitteilung ist religionsgeschichtlicher Natur. Der Name des Gottes pflegte den Toten ins Grab mitgegeben zu werden. Vgl. auch die Anschauungen im Mysterienglauben bezüglich der Jenseitsreise der Mysten. Vgl. 15, 8: Der erlöste Gerechte hat durch den Namen des Herrn Unvergänglichkeit angezogen.

als eine Seligkeit im Auferstehungsleibe (vgl. hierzu Ode 22 und unsere obigen Ausführungen S. 228f.). Ähnlich lesen wir in Ode 15, 8f.: „Ich habe Unvergänglichkeit angezogen durch seinen Namen und habe die Vergänglichkeit abgelegt durch seine Güte. Das Sterbliche ist vernichtet vor meinem Antlitz und die Hölle abgetan durch mein Wort (zu lesen ist: durch sein Wort), und aufgestiegen ist im Lande des Herrn Leben ohne Tod."

Die Erlösung aus der Unterwelt ist als eine definitive und vollständige gedacht; daher läßt er auch die gerettete Seele jubelnden Lobpreis singen. Vgl. z. B. Ode 11, 10f.: „Und der Herr erneuerte mich in seinem Kleide und nahm mich in Besitz in seinem Lichte und gab mir von oben unvergängliche Ruhe, (11) und ich wurde wie das Land des Sprossens und Jauchzens in seinen Früchten. (12) Und der Herr, wie die Sonne über dem Antlitz der Erde, (13) erleuchtete meine Augen, und mein Angesicht empfing den Tau, und mein Atem erfreute sich am angenehmen Geruch des Herrn. (14) Und er hat mich in sein Paradies gebracht, wo der Reichtum der Lust des Herrn ist. (15) Und ich betete den Herrn an um seiner Herrlichkeit willen und sagte: Selig, o Herr, sind diejenigen, die in deinem Lande gepflanzt sind, und diejenigen, die einen Platz in deinem Paradiese haben ... (21) Preis sei dir, o Gott; die Lust des Paradieses auf ewig. Hallelujah." Was den doktrinären Charakter der Darstellung und Auffassung der Höllenfahrt Christi in den Oden Salomos anbetrifft, so gilt von ihr das gleiche wie von der übrigen Christologie. Der christliche Verfasser steht auf kirchlichem Standpunkt: Der niedersteigende Christus ist für ihn der Bringer und Verleiher des messianischen Heiles.

III. Christus als Sieger über die Unterwelt.

Eine Darstellung der urchristlichen Lehre von der Höllenfahrt Christi wäre unvollständig, wenn neben den bereits behandelten Bildungsfaktoren und Lehrauffassungen nicht auch noch eine andere Seite der Hadesfahrt Christi in den Bereich unserer Untersuchung gezogen würde. Ähnlich wie das Erlösungswerk Christi im allgemeinen von einem doppelten Gesichtspunkte aus betrachtet werden kann, nämlich insofern Christus den Menschen das Heil brachte und anderseits über den Tod und die Sünde siegte, so pflegte das Urchristentum den Descensus bzw. die Auferstehung Christi darzustellen nicht bloß als die Erlösung der vorchristlichen

Gerechten, sondern auch als Sieg über den Tod und die Unterwelt. Diese Betrachtungsweise verdient schon deswegen eine besondere Beachtung, weil zahlreiche Beschreibungen der nachfolgenden Jahrhunderte in dieser Auffassung ihren Ausgangspunkt haben.

Auch hier lassen sich die Voraussetzungen, welche eine derartige Auffassung der Hadesfahrt Christi möglich machten, unschwer erkennen. Wir brauchen kaum nach religionsgeschichtlichen Vergleichen zu greifen; denn alle Begriffe, welche hier in Betracht kommen, sind dem Judentume mehr oder weniger schon bekannt. In erster Linie ist es die besonders in der nachexilischen Zeit weit verbreitete Vorstellung, welche in dem Messias einen mächtigen Gotteskämpfer erblickte. Die Aufrichtung des messianischen Gottesreiches sollte, so stellte man sich die Sache vor, erfolgen durch einen entscheidenden Sieg Jahwes oder seines Gesalbten über die gottfeindlichen Reiche und Mächte. Den gleichen Ideen begegnen wir im NT. Christus kämpft gegen das Reich des Bösen, gegen die Macht Satans und der bösen Geister. Sein ganzes Leben war ein Kampf, welcher mit dem Triumph am Kreuze und in seiner Himmelfahrt endete. Was nun die Höllenfahrt Christi anbetrifft, wenn man sie in diesen Rahmen hineinstellt, so läßt sich bei ihr, wie übrigens beim Leiden und beim Tod Jesu, eine doppelte Seite unterscheiden. Einesteils ist das Todesleiden Jesu scheinbar ein Triumph der gottfeindlichen Mächte, auf der andern Seite aber ist es im Gegenteil ein Triumph Christi, indem nur durch den Tod Jesu die Erlösung sich vollzog. Ähnlich verhält es sich bei der Höllenfahrt: Christus begibt sich freiwillig unter die Herrschaft des Todes, um dann aber bei seiner Auferstehung mit göttlicher Kraft sieghaft die Unterwelt wieder zu verlassen und so die Herrschaft des Todes zu brechen. Freilich fehlt es im NT an Stellen, welche eine derartige Auffassung der Hadesfahrt direkt aussprechen; doch soll damit nicht gesagt sein, daß jene etwa ein Produkt der spätern Theologie sei. Schon das NT enthält indirekte Äußerungen; die Begriffe, welche später dazu dienen mußten, die Hadesfahrt Christi nach dieser Seite hin zu formulieren, sind fast durchweg ntl Gut. Es liegt daher nahe zu glauben, daß nicht so sehr das Nichtvorhandensein dieser Auffassung, sondern eher ein Zufall die Schuld daran trägt, daß die Höllenfahrt Christi im NT nirgends ausdrücklich als Sieg über den Tod und die Unterwelt erscheint. Freilich, wenn die Höllenfahrt in späterer Zeit mit Vorliebe als ein Sieg über den Teufel geschildert wird, so glaube ich,

daß diese Ansicht wohl eher der spätern theologischen Betrachtung entstammt; im ntl Zeitalter ist der Teufel weniger als Höllenfürst gedacht. Hingegen lassen sich immerhin auch hier schon einige Zusammenhänge zwischen Teufel und der Unterwelt namhaft machen.

Bevor wir an die Frage herantreten, wie man sich ursprünglich den Sieg Jesu vorstellte, haben wir zuerst den Gegner, den Christus niedergerungen hat, näher ins Auge zu fassen. Hinlänglichen Aufschluß über ihn gibt uns die Literatur des ausgehenden Judentums, sowie die Schriften des Urchristentums.

Aus Gründen, deren Kenntnis uns nicht mehr zugänglich ist, zu denen aber wohl die theologische Spekulation über den Sündenfall und über das Problem der Sünde und des Todes sowie die transzendentale Betrachtungsweise des messianischen Reiches gehört, welche den Begriff der Gottesfeindschaft auch auf die Geisterwelt und das Jenseits ausdehnte, fing man an die Unterwelt und den Tod als Feinde des messianischen Reiches zu betrachten. Beide sind dann persönlich gedacht. Nach einer weitverbreiteten Meinung kam letzterer durch die Sünde Adams in die Welt, durch den Neid des Teufels [1]). Von diesem Augenblick an übte der Tod Königsherrschaft über alle Menschen aus (Röm 5, 14. 17: *ἐβασίλευσεν ὁ θάνατος* [2]). Diese Herrschaft des Todes über die gefallene Menschheit mag wohl das Bindeglied sein, welches uns erklärt, wie auch der Hades zu einer gottfeindlichen Macht wurde. Der Tod ist der Verbündete des Teufels und der Sünde [3]), die Unterwelt aber derjenige des Todes: sie bildete gleichsam das Mittel, durch welches dieser furchtbare Feind der Menschheit seine Opfer festhielt bis zu dem Zeitpunkte, wo er seine ganze Beute wieder hergeben muß, nämlich bis zur Endzeit. Dann wird es aus sein mit der Herrschaft der beiden. Die Sünde verschwindet aus der Welt und mit ihr der Tod. Das vierte Esrabuch 8, 53 schildert diesen Zustand folgendermaßen: „Der Tod verborgen, der Hades entflohen, die Vergänglichkeit vergessen.“ Vgl. Hen 65, 10. In Bar 21, 23 wird dem Engel des Todes gewehrt, offenbar damit er niemanden

---

[1]) Weish 1, 13 f.; Hen 69, 11; Bar 17, 3; 19, 8; 23, 4; 4 Esr 3, 7; sl Hen 30, 16; vgl. Js 38, 18; diese Auffassung ist auch die des heiligen Paulus. Röm 5, 12 f.; 1 Kor 15, 20 f.; Jo 8, 44; Offb 6, 8.

[2]) Vgl. Lk 1, 79. Es ist nicht ausgeschlossen, daß an die Erscheinung Christi in der Unterwelt gedacht ist.

[3]) Vgl. z. B. Hebr 2, 14.

mehr sterben läßt. Die Johannesapokalypse (21, 4) schreibt: *καὶ ὁ θάνατος οὐκ ἔσται ἔτι.*

An andern Orten freilich wird das Aufhören des Todes und der Unterwelt mit viel lebhafteren Farben geschildert. Weil man sie als gottfeindliche Mächte auffaßte, so dachte man sich ihr Verschwinden als ein gewaltsames. Dem Tod wird seine Macht mit Gewalt entrissen. Die Unterwelt muß, wie ein schwangerer Leib in der Stunde der Geburt, die in ihrem Schoße geborgenen Toten mit Schmerzen herausgeben. Hierauf werden beide, der Tod und die Unterwelt in den feurigen Pfuhl geworfen. Solche Vorstellungen hatte das Judentum im Zeitalter Christi, und das junge Christentum ging hier, wie auch in manch andern Punkten, beim Judentum in die Schule. Im Lichte dieser eschatologischen Anschauungen verstehen wir die paulinischen Aussprüche, welche von einem Sieg über den Tod und dessen Vernichtung berichten, sowie auch jene des heiligen Johannes [1]. Freilich brachte die neue Auffassung vom messianischen Reiche, die Christus vertrat, einige beachtenswerte Modifikationen. Mit Christus war die messianische Zeit eingeleitet. Nach jüdischen Begriffen aber war der Anbruch der messianischen Zeit auch der Moment, wo Tod und Unterwelt ihre entscheidenden Niederlagen erleiden sollten. Hat das junge Christentum auf diese jüdischen Erwartungen reagiert? Gewiß. Dies beweist die gesamte Erlösungslehre des NT und der apostolischen Väter. Christus galt als Sieger über den Tod, wobei letzterer freilich zumeist im übertragenen Sinne aufgefaßt wurde als Personifizierung der Sünde und der Macht des Bösen. Aber aus andern Stellen geht unzweideutig hervor, daß man in Christum auch den Sieger über den Tod im eigentlichen eschatologischen Sinne erblickte. Hier nun liegen Zusammenhänge mit der Hadesfahrt vor. Zwar kommt, wenigstens nach den ntl Quellen zu schließen, weniger die Niederfahrt in die Unterwelt in Betracht, wie dies in den spätern Schilderungen der Fall ist, sondern mehr die Auffahrt Christi aus dem Hades, seine Auferstehung. Nach jüdischer Auffassung wurde die Rückgabe der Toten als eine Unterwerfung und Niederlage der Unterwelt betrachtet. Diese Erwägung läßt es uns als selbstverständlich erscheinen, daß man in analoger Weise im

---

[1]) 1 Kor 15, 26: *ἔσχατος ἐχθρὸς καταργεῖται ὁ θάνατος.* V. 55: *κατεπόθη ὁ θάνατος εἰς νῖκος. ποῦ σου θάνατε τὸ νῖκος; ποῦ σου θάνατε τὸ κέντρον;* Offb 20, 14: *καὶ ὁ θάνατος καὶ ὁ ᾅδης ἐβλήθησαν εἰς τὴν λίμνην τοῦ πυρός.* Vgl. Js 25, 8.

Urchristentum die Auferstehung Jesu als einen Sieg über den Tod und den Hades feierte. Beide sind machtlos geworden Jesus gegenüber. Der Hades war nicht stark genug, um die Seele Jesu zurückzuhalten. Vgl. Apg 2, 32. Der Tod, welcher Apg 2, 24 mit dem Hades sozusagen identisch ist oder doch als eine gleichartige, dem Hades verbrüderte, gottfeindliche Macht erscheint, kreißt in Wehen (s. oben S. 162 ff.), bis er Jesum als seinen Erstgeborenen wieder ins Leben zurückgab. Dieses Verlassen des Hades, die Auferstehung Jesu, bildet die Einleitung zur zukünftigen Siegesherrschaft. Wiewohl zwar der Tod noch fortfährt zu herrschen, so ist seine Macht doch gebrochen und kraftlos geworden (vgl. 2 Tim 1, 10: *καταργήσαντος* [scl. *Χριστοῦ*] *μὲν τὸν θάνατον*). Die Christusgläubigen brauchen ihn nicht mehr zu fürchten, denn die glorreiche Auferstehung des Herrn ist ihnen die Grundlage und Garantie für die definitive, vollständige Niederlage, welche Tod und Unterwelt in der Endzeit erleiden werden; Gott wird die Auserwählten auferstehen lassen und sie zum ewigen, unvergänglichen Leben rufen. Die ganze Argumentation des heiligen Paulus in 1 Kor 15, 20—26 beruht auf derartigen Voraussetzungen. Die Annahme eines einleitenden Sieges, welcher in der Endzeit voll und endgültig sein wird, ist die einzige Lösung jener Schwierigkeit, welcher man zuweilen in den Schriften der Väter begegnet, die sich nicht erklären konnten, wie im NT von einem Siege Christi über die Hölle und den Tod und den Teufel die Rede sein könne, während doch diese gottfeindlichen Gewalten in ihrem verderblichen Werke fortführen [1]).

Im Lichte dieser ntl Anschauung, nach welcher der in die Unterwelt hinabfahrende Christus als Sieger über den Tod und die Hölle wieder heimkehrt, können auch noch einige andere Stellen des NT für unsere Untersuchung herangezogen werden; sie werden uns beweisen, daß die Darstellungen des dritten und vierten Jahrhunderts, in denen der siegreiche Christus in die Unterwelt eindringt und die Hadestore in Trümmer schlägt, die Eingeschlossenen befreit und wegführt, z. T. auf ntl Vorstellungen zurückgehen.

Vorerst ist zu erwähnen, daß die altsemitische, überhaupt antike Vorstellung vom Hades als Haus oder als starker Festung [2])

---

[1]) Vgl. z. B. Hippolyt zu Offb 20, 1—3; ed. Achelis, in: Gr. Chr. Schr., Hippolyt I 2. Bd. 238.

[2]) Vgl. insbesondere W. Köhler, ARW 1905, 214 ff.

im ntl Zeitalter noch lebendig ist und wenigstens als Bild noch Verwendung findet; offenbar geschieht dies im Anschluß an atl Aussprüche, z. B. Js 38, 10; Job 38, 17; Ps 91, 4, wo wir den „Pforten der Unterwelt" begegnen (vgl. auch Job 17, 16: „die Riegel des Totenreiches"). Auch in der auslaufenden jüdischen Literatur lassen sich Belege finden [1]). Desgleichen erfahren wir von Torhütern [2]). Diese Vorstellungen mögen zur Illustration dienen, wenn uns der heilige Johannes von den Schlüsseln des Todes und des Hades spricht (Offb 1, 18). Es ist Christus, welcher sie in seinem Besitze hat und somit als der Herr der Unterwelt erscheint [3]).

Ich halte es für sehr wahrscheinlich, daß an dieser Stelle ein bestimmter Hinweis auf die Hadesfahrt und die Auferstehung des Herrn vorliegt. Christus sagt hier von sich, daß er der Lebende sei, und daß er ein Toter geworden und dennoch ein Lebender sei in Ewigkeit. Diese Aussagen über seine Person ver-

---

[1]) Weish 16, 13; Ps Sal 16, 2; 3 Makk 5, 51. Vgl. auch Jellinek, Bet-ha-midrasch III 28, zitiert bei Gunkel, Zum Verständnis des NT 73.

[2]) Vgl. Job 38, 17b LXX; slav. Hen 42, 1. 4; vgl. 4 Esr 4, 7 syr.; Oden Salomos 17, in: TU 3 Reihe V 4. Heft 47; vgl. oben S. 232. In ähnlicher Weise finden wir diese Anschauung auch in den jüdischen Adam- und Abrahamschriften, wo Adam oder Abraham als Pförtner funktionieren. Die klassische sowie die synkretistische Literatur der Griechen enthält reiche Parallelen zu den eben genannten Anschauungen. So hat nach Pausanias 5, 20, 1 (s. bei Roscher, Lexikon der griechischen und römischen Mythologie I 2. Abteilung [Leipzig 1886—90] 1785) Pluto die Schlüsselgewalt des Hades; daneben aber besitzen sie auch noch andere, z. B. Aiakos; s. Rhode, Psyche [2] 285; Anubis s. C. Wesseley, Griechische Zauberpapyri von Paris und London, Wien 1900, 57, 1464 f.; 29, 340; Persephone ebend. 56, 1403 a. a. O.; Hekate etc; vgl. auch Cumont, Textes et documents II 22; Wesseley, Zauberpapyri 78, 2293; u. a. m. Das Attribut, welches Hades als Hüter und Wächter der Tore der Unterwelt hat, ist der Schlüssel, mit dem er die Unterwelt verschließt, daß niemand mehr entrinnen kann; wer die Schwelle der Unterwelt überschritten hat, kommt nicht wieder heraus. *Ἀίδεω γάρ ἐστι δεινὸς μυχός, ἀργαλέη δ' ἐς αὐτὸν κάθοδος· καὶ γὰρ ἕτοιμον καταβάντι μὴ ἀναβῆναι.* Anakreon bei Stole, Florilegium 118, 13; vgl. auch Hesiod, Theogon. 769 ff.; vgl. auch Köhler, Schlüssel des Petrus in: ARW 1905, 216 ff. Von Wächtern des Hadesschlüssels spricht auch das slavische Henochbuch (ed. Bonwetsch 37) Rez. B. XXXVII: „Und ich sah den Hades geöffnet und leiden die Gefangenen und ich sahe die Wächter des Schlüssels des Hades stehend gegenüber den Toren wie große Schlangen; ihre Angesichter wie erloschene Lichter und ihre Zähne entblößt bis zu ihrer Brust."

[3]) Vgl. auch Gunkel, Zum Verständnis des NT 73, A. 1. S. auch Offb 9, 1; 20, 1.

knüpft er, gleichsam um sie zu erläutern, mit seiner Schlüsselgewalt über den Tod und den Hades. Offenbar will er damit besagen, daß er sich durch seinen Tod in die Gewalt des Hades begab und mit eigener Kraft und eigenem Willen denselben wieder bei seiner Auferstehung verließ. Es ist sehr beachtenswert, daß auch in den Oden Salomos, wo der Descensus geschildert wird, das Lebendigsein Christi in der Unterwelt hervorgehoben wird: „Und ich veranstaltete eine Versammlung unter den Lebenden unter seinen (des Todes) Toten und redete mit ihnen mit lebendigen Lippen, damit mein Wort nicht vergeblich wäre" (Ode 42, 19). Unmittelbar vorher wird geschildert, wie Christus selber ein Toter gewesen ist, ähnlich wie Offb 1, 18. Auch sonst tritt die Verwandtschaft der Oden mit der johanneischen Christologie zutage; vgl. Harnack, Die Oden Salomos 110f.

Neben diesem für unsere Untersuchung höchst beachtenswerten Zeugnis der Johannesapokalypse muß noch auf einen überaus wichtigen Ausspruch des Herrn hingewiesen werden, nämlich auf Mt 16, 18: „Du bist Petrus, und auf diesem Felsen will ich meine Kirche bauen, und die Pforten der Unterwelt werden sie nicht überwältigen." Hier erscheint der Hades offenbar als eine gottfeindliche, gegen das Messiasreich anstürmende Macht, wie wir ihn bereits oben als solche kennen gelernt haben. Die Erwähnung der Hadestore, deren Widerstandskraft hervorgehoben ist, erweckt die Vorstellung von einem sehr gefährlichen Gegner. Man kann dabei an die bösen Geister denken, die im Abgrund hausen (vgl. Lk 8, 31; Offb 9, 2 f.) oder an den Teufel, der, wie wir oben gesehen haben, mit dem Tod und der Unterwelt solidarisch ist, oder vielleicht auch an den Antichrist (vgl. Offb 11, 7; 20, 1 f.). Alle diese gottfeindlichen Mächte scheinen nach den, wenn auch nur spärlichen Nachrichten des NT Beziehungen zu haben zur Unterwelt, und als Feinde Gottes kämpfen sie gegen seine Kirche an [1]). Auf jeden Fall mag diese Matthäusstelle durch die Vorstellungen, auf denen sie beruht, und die sie erweckt, vieles dazu beigetragen haben, daß man in der nachfolgenden Zeit den höllenfahrenden Christus als Besieger der Unterwelt und Zertrümmerer der festen Hadestore darstellte. Vielleicht

[1]) Ähnlich J. Weiß, Die Schriften des NT I 320. Willoughby C. Allen, A critical and exegetical commentary on the gospel to S. Mathiew 176. Die katholischen Exegeten sind am ausführlichsten erwähnt bei Knabenbauer, Commentarius in Mt II² (Paris 1903) 61.

aber lassen sich die Beziehungen zwischen Mt 16, 18 und der Hadesfahrt Christi noch enger knüpfen. Im Zusammenhang handelt es sich um die Proklamierung und die feierliche Gründung des messianischen Reiches. Christus will sein Reich auf den Felsen Petri gründen. Damit trennt er sich von den jüdischen Ansichten über die Natur des Messiasreiches. An Stelle des unmittelbar mit dem Erscheinen des Messias anhebenden definitiven Reiches tritt eine Kirche, welcher Petrus als Fundament dienen soll. Nun aber wurde bereits darauf hingewiesen, daß nach jüdischer Auffassung der Gründung des messianischen Reiches die Niederwerfung und Vernichtung des Todes und der Unterwelt voranging. Auf diesen Glauben, scheint mir, nimmt Christus Bezug, wenn er sagt, daß die Pforten der Hölle seine Kirche nicht überwältigen werden. Wenn auch trotz der Gründung des Reiches die Unterwelt fortfährt zu bestehen, so wird gleichwohl die Kirche, das Reich, welches Christus auf Erden gründen will, einen festen Bestand haben und zuletzt als Siegerin über alle gottfeindlichen Angriffe hervorgehen. Dabei ist sehr wahrscheinlich der Blick des Erlösers auf seinen eigenen Tod und die Auferstehung gerichtet, indem ja hier schon die Kraft des von Christus gestifteten Reiches an den Tag treten sollte. Konnten doch die festen Tore der Unterwelt den auferstehenden Gottmenschen und die mit ihm entweichenden Gerechten nicht zurückhalten. Die Voraussetzung und Annahme eines derartigen Ideenhintergrundes von Mt 16, 18 steht im Einklang zur gesamten literarisch-apologetischen Tendenz des ersten Evangeliums. Sie stimmt auch überein mit der Zuversicht der urchristlichen Gemeinde, welche, wie wir gesehen haben, im Siege Jesu über den Tod und die Unterwelt, in seiner Auferstehung, das Unterpfand des Heils erblickte. (Man beachte, daß Matthäus auch sonst auf die Hadesfahrt Jesu ein Gewicht legt. Vgl. 2, 40f.; 27, 52. 53.)

Wir ersehen also, daß die Idee von einem Siege des in die Unterwelt fahrenden Erlösers dem NT nicht fremd ist, wenn auch die herangezogenen Stellen mehr den Charakter von Andeutungen als formeller Aussagen haben.

Abschließend mag noch die Ansicht J. H. A. Harts erörtert werden, der die lukanische Parabel 11, 21—24 auf die Höllenfahrt Christi beziehen möchte [1]. Der Teufel ist allerdings, als der er-

[1] The Expositor (1907) III 7. ser. 53—72.

bittertste Feind des messianischen Reiches, ein Verbündeter des Todes und der Unterwelt; ja er scheint im ausgehenden Judentum zuweilen als der Herr der Hölle gegolten zu haben [1]. Daher könnte in der Tat die „Halle des Starken“ vielleicht auf die Unterwelt bezogen werden. Doch führt Christus nach der gewöhnlichen Auffassung der Evangelisten und der paulinischen Briefe den Kampf gegen den Satan eher auf dieser Erde. Des weitern dürften die Gerechten, denen Christus in der Unterwelt das Heil gebracht hat, kaum als Werkzeuge (*σκεύη*) des Teufels betrachtet werden, über die er als sein Eigentum frei verfügen kann (V. 21). Es handelt sich doch wohl eher um die Austreibung der Dämonen und des bösen Feindes aus den Besessenen. Freilich, mit Sicherheit wird es nicht auszumachen sein, ob wirklich die Toten völlig aus dem Betrachtungskreis jener Parabel auszuschließen sind. Später wenigstens wurde sie in der kirchlichen Literatur auf den Descensus bezogen, und nicht eben selten begegnet man Aussprüchen, nach denen Christus als der Plünderer der Unterwelt erscheint. Noch weniger scheint es mir gerechtfertigt zu sein, wenn Hart in Jo 10, 16 die Unterwelt zu erkennen vermeint und von einem Schafstall des Teufels spricht. Es liegt doch viel näher, an die Heiden zu denken oder an die von Satan beherrschte Welt.

Nach Kattenbusch [2] enthält auch das *καὶ ταφέντα* des römischen Taufsymbols einen Hinweis auf die Tätigkeit Christi im Hades, auf den Descensus und die Bezwingung bzw. auch auf die Rettung der *καταχθόνιοι*. Einen Anhaltspunkt für diese Ansicht bietet die Zusammenstellung von Begrabenwerden und dem Aufenthalt in der Unterwelt (Lk 16, 22. 23); doch dürfte die Stelle im römischen Taufbekenntnis kaum mehr enthalten als einen bloßen Hinweis auf die Bestattung Jesu im Grabe.

---

[1] Apocalypsis Abraham c. 14. 31; slav. Hen 31, 4; Hen 53, 3; 56, 1. Vgl. Volz, Eschatologie 80 und 273.

[2] Das apostolische Symbol II 641. Ähnlich ist für Schmiedel (Encyclopaedia biblica IV 4060) der Descensus nur ein anderer Ausdruck für den Tod und das Begräbnis Jesu, was offenbar unrichtig ist.

Schlußergebnis.

Nachdem wir im ersten und zweiten Abschnitt irrige Auffassungen über den Ursprung, die Grundlagen und primäre Auffassung der christlichen Lehre vom Descensus Christi in die Unterwelt zurückgewiesen haben, hat unsere eigene unabhängige Untersuchung zu einem doppelten Ergebnis geführt. Es wurde festgestellt, daß der urchristliche Glaube an die Höllenfahrt Christi und an dessen Tätigkeit im Reich der Toten fast ausschließlich an die jüdischen Glaubensvorstellungen über den Tod und das Jenseits und anderseits an die eschatologischen Erwartungen der Juden anknüpfte. Mit Zugrundelegung dieser Voraussetzungen wurden die ntl Aussagen, welche auf das Verweilen Christi am Orte der Toten Bezug hatten, untersucht und gewürdigt, z. T. auch im Anschluß an andere ins Urchristentum hinaufreichende Zeugnisse. Auf diese Weise gelangten wir zum Ergebnis, daß man bereits in urchristlicher Zeit drei verschiedene, z. T. sich ergänzende, Auffassungen der Höllenfahrt Christi kannte, je nach der Art und Weise, wie man sich die Tätigkeit Christi in der Unterwelt oder den Zweck der Höllenfahrt vorstellte.

1. Christus ist der Heilsverleiher und Auferwecker der vorchristlichen Gerechten.

2. Christus ist der Bringer der frohen Botschaft an die harrenden Auserwählten im Hades.

3. Christus ist der Sieger über den Tod und die Unterwelt.

Von diesen drei Auffassungen ist die erste die weitaus am frühesten und sichersten bezeugte. Wenn die Nachrichten, die uns die urchristliche Literatur über den Glauben an die Höllenfahrt Christi gibt, auch etwas spärlich sind, so lieferte uns die Untersuchung gleichwohl ein hinreichend klares und abgegrenztes Bild über die urchristliche Lehre vom Descensus. Für die dogmatische und die dogmengeschichtliche Betrachtung ist daher das gefundene Ergebnis insofern von Wichtigkeit, als es für jene eine sichere Grundlage darstellt.

Nachtrag zu Seite 234.

W. Frankenberg (Das Verständnis der Oden Salomos, Gießen 1911, 2 f.) hält die Oden für ganz christlich und läßt sie im Milieu alexandrinischer Exegese entstanden sein. Die Höllenfahrt ist nach ihm ein psychologischer Vorgang in der Einzelseele. Der von Gott in Christus umgewandelte *νοῦς* befreit die Geistesmächte des Menschen von den Banden der Sünde und der Sinnlichkeit. A. a. O. 45 f.

Verbesserungen.

Seite 18 Zeile 11 zu lesen „Beza“ anstatt Beda.
Seite 29[1] Zeile 2 zu lesen „in:“ anstatt über.
Seite 47 Zeile 5 zu lesen ܘܐܒ̈ܢ anstatt ܘܐܒܢ
Seite 81 Zeile 19 zu lesen „pseudomelitonische“ statt pseudomeletonische.
Seite 115[2] Zeile 1 zu lesen „2 Petr 2, 5“ anstatt 1 Petr 2, 5.

Schriftstellenverzeichnis.

Die Zahlen bezeichnen die Seiten, die Exponenten die Anmerkungen. Nicht aufgenommen wurden solche Stellen, die nur zu nebensächlichen Vergleichen herangezogen sind.

Altes Testament.

Apokryphen u. sonstige Schriften.

Namenverzeichnis.